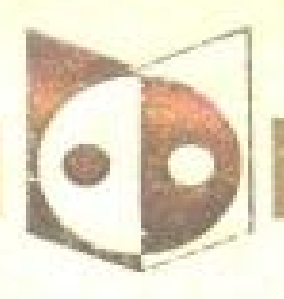
无政府、国家与乌托邦

〔美〕罗伯特·诺齐克 著

何怀宏 等译



外国伦理学名著译丛

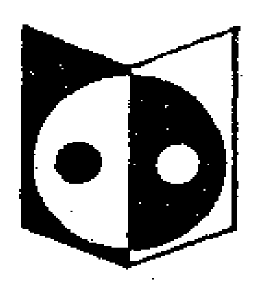
外国伦理学名著译丛

罗国杰 郑文林 主编

无政府、国家与乌托邦

〔美〕罗伯特·诺齐克 著

何怀宏 等译



中国社会科学出版社

(京)新登字030号

责任编辑：苏晓离
责任校对：王桂琴
封面设计：谭国民
版式设计：李玲玲

外国伦理学名著译丛
无政府、国家与乌托邦
Wuzhengfu Guojia yu Wutuobang
[美] 罗伯特·诺齐克 著
何怀宏 等译
*
中国社会科学出版社 出版 发行
新华书店 经销
国防科工委印刷厂印刷
850×1168毫米 32开本 12.5印张 2插页 314千字
1991年9月第1版 1991年9月第1次印刷
印数 1—4 500册
ISBN 7-5004-0886-2/B·182 定价：6.75元

诺齐克与罗尔斯之争

——代译序

当西方资产阶级革命兴起时，“自由”与“平等”可以作为一个统一的要求而成为其革命的口号，因为当时自由主要是与专制构成一对矛盾，而平等也首先是具有政治的涵义——摧毁封建贵族的等级制，求得平等的政治参与权和决策权。随着资产阶级革命的胜利和巩固，随着普选权的争得和言论、信仰、人身、财产尤其是各种经济自由权的扩大，财富分配方面的不平等状况便日益令人注目，自由与平等的矛盾也就日渐显露，平等也越来越具有经济的涵义——即如何缩小差距，达到财富和利益的平等分配。可以说，构成近一百多年来西方社会正义论的主题的，正是这一对矛盾——自由与平等的矛盾，即：是不惜牺牲某些人的个人自由权利以达到较大的社会经济平等，还是宁可让某种不平等现象存在也要全面捍卫每个人的自由权利。

罗尔斯想通过区分两个领域来调和上述矛盾，他认为个人在政治思想、信念等方面的基本权利是不能以任何名目牺牲的，但在社会和经济利益分配的领域内，却可以奉行一种最大限度地改善处境最差者地位的原则——哪怕这可能意味着损害某些人在经济利益和财富分配方面的权利，意味着在某种程度上剥夺他们。由于基本权利平等、基本自由优先的原则（即罗尔斯的第一正义原则及优先规则）在西方社会并无多少争议，所以人们主要考察和质疑的是罗尔斯的第二原则——即表现出强烈平等主义倾向的差别原则。正是在这个原则上，罗尔斯受到了来自两方面的攻

诘：更激烈的平等主义者仍嫌其不够平等；而较彻底的自由主义者则嫌其严重损害到自由。

自由与平等的矛盾，这可以说就是诺齐克与罗尔斯之争的背景，也是他们争论的主要焦点。

诺齐克（Robert Nozick，1938— ）是美国当代著名哲学家、伦理学家，他于50年代后期在哥伦比亚大学学习，后入普林斯顿大学读研究生，1963年获博士学位，并留校任教，1965年转到哈佛大学任教，1967年还不到30岁就升为哈佛大学正教授，并曾担任过哲学系系主任。《无政府、国家与乌托邦》是他的社会政治伦理哲学的代表作，在他36岁那年出版(1974)，次年即被授予美国国家图书奖。后来他还写过一本重要的著作《哲学的解释》(1982)，内容更为广泛，除伦理学、人生哲学外，还涉及到一般哲学的认识论、本体论等方面，也对美国学术界有深刻影响，不久就出现了专门的评论文集，并获得爱默森奖。①

诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》是在罗尔斯《正义论》出版三年后问世的，本来按常规，一部同样主题的著作的巨大成功，常常会使紧随其后的同类著作因受其声誉的遮蔽而相形失色的，但诺齐克这本书却取得了出乎意料的成功，受到了学界与公众的广泛注意，出现了许多评论文章，也编辑了象《诺齐克导读》一类专门的评论文集，一般教科书也总是把诺齐克与罗尔斯并称，在当代社会正义论名下对他们两人进行比较。

诺齐克的论证风格与罗尔斯的论证风格相当不同，他反对为了体系而强行把事实、材料挤压进一个框子的做法，反对绝对的结论，主张一个哲学家可以在书中把他在思考中的困惑不安和犹豫不决、不敢肯定之处，连同他的信念和论证一起交给读者，而他自己在这本书中也确实是这样做的，他的论证经过精心推敲，对一些反证也细加琢磨，有些例证出奇制胜，鲜明生动，有些论

① 有关罗尔斯的情况及其《正义论》主要思想的介绍，读者可参见中国社会科学出版社1988年出版的《正义论》"译者前言"，两书、两序最好合观之。

述又较繁琐抽象乃至晦涩。①打个比方，罗尔斯的论述象一座精心设计的宝塔，看上去精致、美观、匀称、妥贴，各部分自成一体又合为个整体，如罗尔斯的第一编理论象是一层楼阁，第二、三编又是一层外延更广的楼阁，如此形成一个多层宝塔。罗尔斯的《正义论》整本书都是论证，他的论证就是整本书的自成一体、自我调适和互相一致。而诺齐克的论述则象一棵树，其间许多枝条绿叶苍郁、繁茂异常，但也有的枝条则仅着几片叶子，甚至完全光秃（诺齐克并不隐瞒他的理论弱点）。诺齐克的论证不够完整，但有的论点和举例（如关于素食论、关于篮球明星张伯伦等）给人以深刻印象，即使其总的结论不正确，这些例证也不会丧失其价值，而罗尔斯的论证体系则有可能抽去其一根重要支柱就全部崩坍。在这方面，借用英国著名思想家伯林的比喻来说，罗尔斯象是一只力求全面彻底、一以贯之的刺猬，而诺齐克则象是一只生性多疑、好往各条路上探询的狐狸。

当然，诺齐克的整个书也还是有一种严格的内在逻辑的，就是说，它还是一棵树，而不是一些纷乱的被砍下的枝条。从书名来看，"无政府"、"国家"与"乌托邦"似乎只是三个分立的概念，实际上其间有着紧密的联系。全书即大致按这三个概念分成三编，第一编探讨无政府状态即"自然状态"，探讨国家是否有必要并有可能以不违反个人权利的方式从中产生，诺齐克得出的结论是肯定的，他认为一种最弱意义、最少管事的国家是能够在道德上得到证明的；第二编进一步探讨国家是否还能管更多的事，即管比防止暴力、偷窃、欺诈和强制履行契约更多的事情，在此，诺齐克得出的结论是否定的，即国家不能管更多的事，而只能到此为止，再管就要侵犯到个人的权利，因而在道德上就是不可证

① 这甚至反映到表述方式上来，诺齐克的句子有时显得支离破碎，经常用括号来补充解释，有时又用很简略的短语来代替句子，如书尾最后一句就是"or less"。不弄清上文就很难理解。还有大段大段的提问，有些他自己解答了，有些则继续作为存疑。

明的，第三编相对篇幅较小，回答的是这种最少管事的国家是否枯燥乏味，对人有没有鼓舞力和吸引力的问题，诺齐克联系社会政治理论中最诱人的乌托邦传统，指出这一传统能留存下来的唯一合理因素就是一种他所称的“乌托邦结构”——亦即最弱意义的国家，这种结构能允许和鼓舞人们的各种基于自愿的探索、冒险与合作的乌托邦理想和精神，因而最少管事的国家是能够鼓舞人，使人振奋的。

这样，我们实际上已很明白，诺齐克的理论实际上是一种国家理论，全书的中心就是书名中间的那个概念——国家。书的第一编是讨论国家的起源及其必要性问题；第二编讨论国家的功能及其合法性问题，第三编讨论国家的理想及其可欲性问题。而这些讨论又都是从道德的角度进行的，即国家的起源是否在道德上正当，国家的功能是否在道德上合法等等。因此，可以恰当地把诺齐克这本书称之为一本社会政治伦理学的著作。

一、最弱意义上的国家

在诺齐克的整个论述过程中，关键的概念就是“最弱意义的国家”，这也就是诺齐克所提倡和赞成的国家。所谓“最弱意义的国家”，简单通俗地说，也就是一种管事最少的国家，最低限度的国家，国家意义最弱但又还是国家的国家，除了保护性功能之外再无其它功能的国家，古典自由主义所谓“守夜人”式的国家。

诺齐克首先用这种国家来反对个人主义的无政府主义者，认为这种最弱意义的国家处在他们的攻击之外——即处在国家侵犯了个人的权利的攻击之外；然后在第二编中，他反对那些赞成国家应有更广泛功能的人们——如功利主义者、福利国家理论家，而罗尔斯的分配正义理论则成为诺齐克批评的主要对象；此外，他也批评了其它如平等、自尊、自治、保证有意义工作等支持功能更多国家的理由。在最后一编中，诺齐克的批评似乎是既针对乌托邦思想家，又针对反乌托邦思想家的，但他的实际倾向明显

是针对前者的。

至于诺齐克证明最弱意义国家的道德根据，则是看其是否侵犯到个人的权利。若在国家产生和活动过程中没有侵犯到个人的权利，那么，它的产生和活动就是正当和可允许的；但若是侵犯到个人的权利，那么，它的产生和活动就是不正当和不允许的了。个人权利在此成为国家行为的一种根本的道德标准和道德约束。但要注意一点，这是一种否定意义的限制、约束，一种对任一行为都有效的边际约束，而不是一种目的，一种有量度的理想，国家之建立和运行并不是以个人权利为目标，旨在最大限度地扩大和加强个人权利，或者最大限度地减少对个人权利的侵犯。个人权利只是作为一种道德边际约束，作为一种作为限制看来只是否定性的、但却十分严格的行为标准起作用，因为它适用于国家的一切行为，国家不能因某种目的——比方说，哪怕就是扩大个人权利的目的——而为它的某一侵犯个人权利的行为辩解。对诺齐克所称的个人权利这一道德根据，我们将在后面详加探讨，但预先指出它的含义和一个容易误解的重要特征是有必要的。

现在，我们就来对诺齐克的最弱意义国家的论证，从肯定和否定两方面做一分别的检视。

1. 肯定的证明

诺齐克是从最弱意义国家的产生和最初活动来证明其为正当的，这样，他就必须从自然状态开始，从无政府状态开始。在国家应当如何活动之前，还有一个国家应不应当存在的问题。如果国家真是一种必然要吞噬个人自由权利的怪兽，那么在逻辑上国家就无存在的必要。对政治、对国家的根本解释，也总是要和对非政治、对无政府的描述相对照①。现在的问题是：描述哪一种自然状态较为恰当呢？是描述一种较坏的自然状态（如霍布士所述），还是描述一种较好的自然状态呢（如洛克所述）？诺齐克认为

① 自然，这种描述都是逻辑的假设，是一种虚拟的描述。

要描述一种较好的自然状态——即人们大致都遵循道德约束（或自然法）的状态，也就是洛克的自然状态，因为，如果一个国家能从这种较好的自然状态中自然而然地、合乎道德地推出，并且相对于这种较好的自然状态明显占有优势，那么对它的证明就会更有说服力。

在诺齐克看来，最坏的自然状态无疑要胜过最坏的国家（这和霍布士观点不同），但最好的自然状态是否使最好的国家（姑妄言之）也没有必要呢？不是，即使在相当好的自然状态中，也存在着许多不便和麻烦：由于人在道德上和认识能力上都决不是十全十美的完善存在，他们是合理自利的，是判断上会发生错误的，因而就有可能在涉及自己利益的纠纷案件中判断失误，造成对别人的错误惩罚或惩罚过份（也有无力惩罚的情况），如此翻来覆去，就有可能导致世仇宿怨，给社会带来一种广泛的争斗不已、恐惧不安的气氛

为解决这些在惩罚和索赔方面的不便，就可能出现一些旨在相互保护的社团，它们开始可能是由一些亲朋好友组成的，后来则发展到以地域、村镇为基础的联合，其中的一些保护和组织工作也渐成为专业性的。在一个地域内，最初将存在好些个保护社团，但渐渐地，一个支配性保护社团将从中产生：这或者是通过最有力量的保护社团把顾客都吸引过来，或者是通过各自形成自己的势力范围（住在自己地域内的另一保护社团的成员迁走或归化）；或者是通过势均力敌的两个保护社团在无效果的反复冲突之后建立另一个更高的裁判机关或上诉法庭。那么，由此形成的一个支配性保护机构是不是一个国家呢？如果是，它是否侵犯了个人的权利呢？

这样，要回答第一个问题，就首先要问什么是国家了。诺齐克认为，一个国家的存在必须满足两个关键条件：第一，它拥有一种在这一地区内使用强力的独占权；第二，它对这一地区内的所有人提供保护。于是，独占权就意味着国家要禁止个人去对侵

犯自己权益的行为进行报复和惩罚，它不允许个人私自去追逐、裁判、杀伤或处死侵犯他的罪犯，这些事必须由国家来做，而对所有人提供保护则意味着国家要通过某种再分配政策（如通过征税）来征集一笔保护费用，以维持它全面的保护活动。而在个人主义的无政府主义者看来，这种导致独占的禁止和会剥夺某些人利益的再分配都侵犯到了个人的权利，因而国家在道德上是不合法的。于是，上述的问题就转变为：支配性保护机构是不是取得了一种使用强力的独占权，它是不是禁止个人强行正义，它这种禁止有没有侵犯这些被禁者的权利，以及它是否为保护这些人而向另一些人征收保护费用，这种征收是否侵犯到被征收者的权利等问题。

诺齐克认为，一个拥有一定地域和人口的支配性保护机构，实际上就是一个国家（比韦伯定义的国家意义要弱）；或者还可以把这种支配性保护机构成为国家的过程分为两步：即超弱意义的国家（出现独占因素）——最弱意义的国家（出现再分配因素）。超弱意义的国家（ultraminimal state）有一种对强力使用的独占权，但它并不是对所有人都提供保护，而是谁出钱给谁保护，保护是需要交费的，甚至给不同等级的保护规定了不同的价格。表面看来这有点象旧中国的镖局，谁需要护送货物，或需要专门的人身保护，谁就出钱购买。但是，镖局是在国家之内作为一种补充而存在的，以满足对一些更强的特殊保护的需要。它本身的存在要得到国家的允许，本身的活动要受到国家的制约，如需要注册，行动必须是严格自卫的，仅能在有限的范围内使用强力（事后大概还得向官府报告，有时候要接受调查等），所以，它不仅没有对强力使用的一种独占权，甚至其很有限的使用强力也是要由政府授权并受其监督的。它更不可能征税而向所有人提供保护。所以它决非国家，也不可能发展为一个国家，因为它身边已有一个国家。而超弱意义的国家却是国家的雏形，是一种还不是国家却已含有国家胚芽的实体。从一般保护性机构发展到有独占强力

权的支配性保护机构（超弱意义国家）、再发展到通过再分配对所有人提供保护的支配性保护机构（最弱意义国家），如果这两步都在道德上合法，都没有侵犯到个人的权利，最弱意义的国家自然也就得到了证明。

先看第一步。可以设想在一个存在着一个支配性保护机构的地区，也还有一些不愿加入这一机构、而更愿自己保卫自己的独立者存在。这一机构不能强迫他们加入，因为这会侵犯他们的权利。如果独立者之间发生冲突，这一机构是管不了的；但如果这些独立者与这一保护机构的成员（或委托人）发生冲突，这一机构可以禁止独立者对其委托人实行报复或惩罚吗？诺齐克认为这要具体分析，对那些使用公认可靠的程序实施惩罚的独立者，保护机构大概也是管不了的；但对于那些使用不可靠的程序强行正义（即强行自己的权利，对侵犯者进行报复和惩罚）的独立者，一个支配性保护机构却是可以对他们下禁令的，因为，每个人都有一种对于程序的权利；要求实行正义的程序必须是公开的、透明的，向别人提供证明其是可靠和公平程序的必要信息。个人的强行正义是一种冒险行为，容易惩罚错了对象或惩罚过份，给社会带来普遍的恐惧，而这种会造成恐惧的行为是不能够在事后证明错了就给予受害者赔偿的条件下被允许的，而必须在事先就予以禁止。当然，独立者个人也拥有这种程序权利，问题是只有支配性保护机构才有力量来为其委托人履行这一权利，这样，它就获得了一种事实上的使用强力的独占权（实际上是通过强行禁止获得的），而且在获得此独占权的过程中，没有侵犯任何个人（包括被禁的独立者）的权利。在这一过程中，它也没有增加新的权利，团体并不拥有专属自己的权利，有权利的只是个人，保护性社团的合法权力仅是其成员移交给这一社团的个人权利的总和。而就在这种不增加新的权利的情况下，支配性社团却通过坚持其成员的个人权利而获得了一种事实上的独占权。

再看第二步。现在，随着禁止产生的问题是，对于那些被禁止

个人强行正义的独立者来说，支配性保护机构虽然可以禁止他们以不可靠的程序强行正义，但必须给他们以赔偿。因为有关赔偿的道德原则要求，要对禁止所有人几乎都从事的活动而给被禁者以赔偿，如给被禁开车的癫痫病人以赔偿，独立者私自强行正义也是这样应当赔偿的活动，因为他和别的人一样需要保卫自己的权益，他的程序虽然冒险，但也可能实际上不会伤害任何人；既然现在不让他自己去惩罚冒犯者，那就要给他赔偿，而最便宜也最便捷的赔偿办法就是由保护机构给他们也提供保护，而且是免费的保护——这就意味着渐渐为所有人提供保护。但这样就等于一些人（机构的委托人）出钱为另一些人(独立者)提供保护了，这不是一种对前者的剥夺吗？不是对他们不公平吗？这种明显的再分配是否侵犯到他们的权利呀？没有，因为这样做可增强对他们的保护，使他们免遭独立者对他们采用不可靠的强行正义程序的危险，为此，他们是应当赔偿那些被禁者的，这是赔偿原则的要求。那么，人们会不会都去当“逃票乘客”，即都去当独立者呢？诺齐克认为不会，因为保护机构并不对那些独立者之间的争端提供保护，对独立者也可能只提供低等级的保护，所以，即使独立者可不交费得到保护，也没多少人愿舍弃那种更广泛、等级更高的保护而去当独立者。

现在我们可以勾勒一下这一过程的框图：

(1)自然状态→(2)一般保护性社团→(3)支配性保护机构
- ①超弱意义国家（出现独占因素）
  ↓
- ②最弱意义国家（出现再分配因素）

对关键的第(3)部分，我们还可以再画出一个更详细的框图：

支配性保护机构
- ①进一步禁止独立者冒险地强行正义→取得普遍的强力使用独占权
- ②为赔偿被禁者而给他们提供免费保护→通过再分配而达到保护所有人

→ 最弱意义国家

其中，禁止主要是由支配性保护机构成员对程序的权利证明的，赔偿是由赔偿的道德原则证明的——因为不赔偿就要侵害到被禁者的权利。权利就证明了最弱意义国家为正当，因为最弱意义国家的产生过程不仅没有侵犯到个人的权利，甚至反而有助于有效和切实地保护个人权利。这一过程也是自然而然进行的。(用诺齐克的话说是一种“看不见的手”的过程，就象货币的产生过程一样)过程中的人谁都没有意欲一个国家，他们只是在合理自利地活动，在保护自己的权利和利益，而这些活动却自然而然地把他们引到了一个最弱意义的国家。

2. 否定的证明

所谓对最弱意义国家的“否定的证明”，即证明任何比它管事更多的国家都是无法证明的，反驳和否定一切认为国家可以再扩大其功能的理由和论据。如果一切扩大功能的理由和论据都被合理地否定，都被证明是站不住脚的，这就为最弱意义的国家提供了另一种证明——否定的证明。

诺齐克与罗尔斯之争实际上也是在进行这样一种否定的证明，这点我们后面再谈。除罗尔斯之外，诺齐克还批评了其它一些赞成国家扩大功能的理由：如实现平等，消除嫉妒和保证自尊，使工作更有意义，反对剥削，工人自治等。虽然这些辩驳确实是很有趣的，但我们不欲一一讨论这些否定的证明，而只想浏览一下诺齐克对基于平等的理由而赞成功能更多国家观点的批评，因为这与我们的题目关系很大。诺齐克首先注意到：对平等令人惊奇地缺乏论证，人们总好象觉得平等是理所当然的。例如，在评价一种分配时，如果物品是不平等地分配的，就认为必须对此提出理由；而如果物品是被平等地分配的，就认为无须对此提出理由；这是什么原因呢？如果要被分配的物品是一些象《圣经》中所说上帝由天上降给以色列人的吗哪，如果一次降的这些吗哪是固定数量的，人力影响不到它们，不会使它们增多，也不会使它们减少，那么，平等的分配看来就是较可取的一种分

配，虽然可能还会有人提出按需要分配（给老弱病残多些），或按等级地位分配（给首领多些）的动议，但不会有人提出按努力或贡献分配的动议，因为它们的出现非人力所为。然而，人类社会中的财富、物品、利益并不是这种从天而降、无中生有的吗哪，这些财富有两个特点：第一，它们是有人的来源的，它们或者是人们通过发现、通过对天然物施以劳动而产生、而持为己有的，或者是人们通过各种方式（正当方式如自愿转让，不正当方式如偷、抢、诈骗等）而获得、而持为己有的；第二，它们不是固定的量，而一般是会扩大的，虽然有时也可能缩小。因此，就有一个如何使分配能更有效地促进和扩大财富的问题也影响着人们对分配的考虑。但我们现在暂不考虑这一扩大的问题，虽然这一考虑无疑是会不利于平等主义的，我们只考虑可分配的东西的来源问题，我们马上看到：几乎任何可以利用的东西（财产、物品）都已经是有主的，在今天的世界上就更其如此。你可以追问这一有主是否合理或正当，物主是不是真的对此物拥有权利，但不可不弄清这一点就贸然和简单化地根据某种自认为正义的标准（如平等）就进行集中统一的平等分配。这就意味着剥夺一些人的东西给另一些人，而这种剥夺可能是没有道理的。这里的关键是：可分配的利益并不是从天而降的东西，它们已经是有主的。如果说这种有主的状态是正当地形成的，那么，即使这状态是贫富不均、差距悬殊的，对这种不平等也不需要提出另外的理由来证明，而要打破它以实现平等却反而要提出另外的可靠理由。这些物主当然可以自己自觉自愿地决定把其持有物分给穷人和匮乏者，但不可以由国家来强迫这样做。

赞成平等分配的人往往并不是直接论证平等的可欲性，而是通过需求的理由来论证平等的：一般来说，那些需求较大的人当然是那些穷困者、匮乏者，而优先分配给他们财物，自然就意味着一种趋于平等的分配。比如，英国哲学家威廉斯就是这样论证医疗服务应根据其内在目的而按照需求来分配的：那些生病的

穷人和生病的富人应得到同等的服务。对此诺齐克问道：那么，一个理发师应该把他的服务分配给那些最需要理发的人们吗？而他也许是以此谋生的，谋生就是他从事这一活动的目的。难道这一活动有什么另外的内在目的（如满足理发需求），使他必须按这一内在目的分配他的活动吗？同样，一个花匠必须把他的服务分配给那些最需要他的草坪吗？如果不是，那一个医生和一个理发师、一个花匠又有什么不同呢？威廉斯也是只看到分配的外观和现状，没有注意分配的东西是从哪里来的问题，只看到接受的一面，没有看到给予的一面，而这对给予者来说是不公平的。他们可以自己决定给予的问题：给不给、给多少、给予谁、怎么给等等，但不能被强迫给予和捐献。

有关机会平等的问题，赞成平等自由或权利原则的人看来谁都不会反对一种形式的、前途考虑的机会平等（起点平等），问题在于是否有必要推荐和实行一种实质的、手段考虑的机会平等（结果平等）。要达到后一种机会平等，要么得直接削弱机会较好者的状况，要么得改善那些机会较差者的状况，但后者（即改善）需要使用资源，实际上也还是要削弱某些人的地位，从他们那里拿走一些东西，这就还是要侵犯他们的权利。如此，在缺少魔杖从无变有的情况下，剩下的达到机会平等的唯一手段就是说服人们自愿贡献他们的财物了。人们常用有奖赛跑的例子来比喻机会平等，但人生并不是一种统一的、由某人裁判的有奖赛跑，而是不同的人在分给别人以不同的东西，给予者并不关心对方是否道德上应得他所给予的东西，不关心对方克服了多大障碍，作了多大努力来得到这一东西，而往往只是关心回报，关心他自己将因此获得的东西，关心别人对他的贡献，把大致与这种贡献等价的东西从自己这里分给对方。并没有集中的过程来裁判人们对其机会的使用。没有得到这一东西的人（即机会较差者）没有理由抱怨，因为他达不到这种贡献，满足不了别人可转让给他这一东西的一般条件。

但假如机会较好者不存在，机会较差者不是可以改善自己的处境吗？由于前者不存在，那些拥有后者所欲物的人不就可能与后者交易，给他们以这些东西吗？这样，由于机会较好者确实存在，机会较差者能抱怨机会较好者妨碍了他们的处境变好吗？能抱怨说这不公平吗？

诺齐克的回答是不能。他举了一个例子，假设我和另一个男子张三同时向一女子求婚，这一女子答应了我而拒绝了张三，这是因为我长得更英俊和更聪明些（而这些都是天赋，不能说是我应得的，且如果没有我，这女子本来会答应和张三结婚的），那么，张三能说我妨碍了他，并抱怨这不公平吗？我必须因此而出钱给他做美容手术或训练智力，以便他可以和我拥有同等的机会来竞争这一女子的爱情吗？诺齐克的答案是否定的（常识也可能会如此回答）：这是不幸的值得同情的情况，但并不是不公正的必须纠正的情况，有时不幸不等于不公正，不幸不等于不道德。

在诺齐克看来，对生命、机会的抽象权利需要事物和活动作其基础，而其他人可能对这些东西已经拥有权利，别人拥有权利的东西，就构成了你使用权利的外部环境，制约着你，你须求得别人的自愿合作，才能使用别人的资源。特殊的人对特殊事物有着特殊的权利，各人也有与他人达成协议的特殊权利，只要你和他们都拥有达成协议的资源。而任何纯粹为达到一个目的而扫清道路的权利，如前述的涉及手段、资源的机会平等权利，都不可免地要和这种特殊权利冲突而不能成立。对事物的特殊权利填满了权利的空间，因而没有给有待于某种物质条件的一般权利留下余地。

二、权利理论对差别原则

诺齐克与罗尔斯在国家的一般政治功能上分歧不是太大，争论主要是发生在国家的经济和社会功能方面。诺齐克不会对罗尔斯的基本自由及其优先性的原则提出异议，他们都认为国家在政

治上要保障所有人享有尽量广泛的平等的基本自由，[①]这种保障优先于对于社会福利、功利的考虑。但国家在满足这一条件之后，是否还能做更多的事，即按照某种社会理想或分配模式，致力于达到一种经济利益分配方面的正义呢？罗尔斯认为可以，而诺齐克则认为不可以，并提出了自己的含有持有正义三原则的权利理论，来反对罗尔斯的差别原则及其它主张扩大国家功能至分配领域的观点。这种权利理论与差别原则的对立，实际上也就是在经济领域中强调自由和强调平等的对立。诺齐克与罗尔斯争论的正是经济领城中自由与平等孰更优先的问题。在政治、思想等领域，平等与自由可以统一，可以看成是一回事；而在经济、利益分配的领域，平等与自由就不能不出现矛盾，发生冲突，就会出现哪个更优先的问题。罗尔斯通过特别关照处境最差群体而表现出对平等的偏爱。诺齐克则毫不含糊地把自由优先、权利至上的原则继续贯彻于社会和经济利益分配的领域。

1． 持有的正义

我们可以按诺齐克的思路，设想在一个私有制社会里利益分配或收入的情景，国家公务员或官吏是拿国家俸禄的，这些俸禄来自某种税收制，是用来支付这些官员履行国家的维持社会秩序和保护公民权利（对外还有防御外敌入侵）的功能的，由于国家的功能被严格限制于此，官员的数量和开支相对来说是少的，绝大多数人都是在从事自己的经济活动以赚取收入。他们通过契约或直接的交换、赠予、转让等，每个人都从另一个人那里得到东西，这样，一种总的收入布局或结果状况就自然而然地形成了（当然它是在不断变化着），这就可以说是一种广义的分配了，但它并不是一种集中统一的分配，并没有一个统一的裁判和分配者，而是众多个人决定的产物。如果要通过税收等办法来再让人们拿

① 尽管诺齐克并不如此表述，他用的概念是权利，权利在此即等于自由，这两个概念的含义的相合及微殊我们在后面还要解释。

出一些东西来，就象上面所言，来支付国家在实际保护功能中的费用和实施者的薪水，那就意味着一种再分配了。这种再分配，我们知道诺齐克是同意的，因为否则国家就不能成立了。但能不能把所有人生产或拥有的东西都收上来，或控制全部的资源，然后再统一决定按照某一标准或原则来重新分配给大家呢？或把这个意义削弱一点：能不能通过某种税收制征收比支付保护费用更多的钱，从而用这多出的钱来赈济穷人、扶贫救弱、兴办社会福利事业呢？

这样做看来就是在实行一种分配的正义了。所以，在诺齐克看来，"分配的正义"就不是一个中性词了，一说到它就意味着已隐涵地承认一种集中的分配，并且认为以前的分配有错误，需要进行再分配。分配正义往往成为国家要扩大其功能的主要理由，所以，诺齐克宁愿用"持有"来代替"分配"一词，并正面提出了他的"持有正义"理论，这一理论的核心是权利原则。

持有即人们所持有的东西。众多互异的持有就构成一个社会中总的持有状况——我们也可以把这种状况称之为自然的分配，或第一次分配，而把对它的改变称之为人为的分配，或再分配，前者虽然也是众多个人意志合力的产物，但就其总体来说是无统一意志、无既定目的、自然而然的过程所致，而后者则是由一个统一的意志（常常是通过国家的意志表现）、为达到某一目的的集中意志所决定的。现在的问题是，人们对自己的持有怎样才算是正当的呢？怎样的持有结果系列才是正义的呢？

就我们所见，在诺齐克那里，一种总的持有现状或结果系列是否正义，完全依赖于每个人的持有是否正义，是不是通过正当途径得来的。如果所有个人的持有都是符合正义的，那么持有总体也就是正义的；如果大多数人的持有是符合正义的，那么持有总体也也可以说是基本正义的；而如果大多数人的持有是不正义的，那么持有的现状就基本上是不正义的了。

而衡量个人持有是否正义首先涉及到两个方面：一是持有的

最初获得，即对无主物的占有是否合法；二是持有从一个人手中换到另一个人手中的转让过程是否合法。换言之，要判断对你持有的东西是否真正拥有权利，就要看你持有的东西是否来路正当，而你持有的东西要么是原来没有主的东西，象天然的土地、野果，要么是原来有主的东西，象工厂机器、原料物品。是什么使你对无主物的占有变得合法呢？诺齐克看来基本同意洛克的说法，即通过劳动产生对一件东西的合法所有权，但这里也有许多细节和问题不易搞清，是什么性质和多大程度上的劳动创造这种所有权呢？说劳动能创造这种所有权又是根据什么呢？前一个问题可具体化和尖锐化为这样的问题：一个私人宇航员在火星上扫净一块地方，是使他占有整个火星还是仅仅占有他扫净的那块地方呢？一个在荒原上围起一道栅栏的人，是可以占有栅栏围住的土地还是仅仅占有直接在栅栏之下的土地呢？对后一个问题也许可以回答说因为我对我的劳动是有所有权的，这种权利会传递到我的劳动对象，从而使我能合法地占有它。但如果我把我拥有所有权的东西，如把我的一听蕃茄汁倾入大海，使之不管多么稀薄但均匀地散布于大海之中，我就能占有整个大海吗？或者可以回答说，是因为我的劳动增加、改善了东西的价值，但如果世界上可改善、可增加价值的东西是有限的，把改善看作是对此物的全部所有权的根据看来不是不合理的吗？因为这会损害到其他人。

这里实际上涉及到整个私有制的根据这一重大问题。在诺齐克看来，只要这种基于劳动的占有符合洛克的条件——"还留有足够和同样好的东西给其他人共有"，即只要不损害别人，占有一个无主物就是合法的。而诺齐克认为私有制是满足了洛克的条件的，即它在虽不许别人再行占有但允许别人有偿使用的意义上并没有损害到别人。另外，私有制也有许多如增加效率、容有和鼓励各种实验和冒险、保证各种不媚俗的生活方式的优点。而加上了洛克条件（即不损害他人的限制条件）的私人占有理论，将能应付下述质疑：某人若占有了某种必需品的全部，那其他人怎

么办？不允许某人占有某种生命必需品的全部，这不是如美国哲学家兰德所认为的基于生命原则（因为生命权并不能解释所有权），而是因为为了避免某种大灾难，有必要逾越某些权利。

应该说，在今天的世界上，对无主物的占有状况已经很罕见了，人们的持有绝大部分都来自别人。在这方面，诺齐克看来是认为凡通过盗窃、抢夺和欺诈得来的持有都是不合法的（这里要确定欺诈可能稍微麻烦一些），而凡通过自愿的交换（物与物或物与活动的交换，当然常常是通过货币媒介）、馈赠、转让的途径得到的东西都是合法的。这与人们日常生活中的常识信念和准则是一致的。看来这一切都有赖于自愿，即给者的自愿，而且是形式的自愿即可。一份涉及转让或交换的自愿签订的合同，只要其中没有欺诈或有意隐瞒真实情况，那么这一合同认可的转让和交换就是正当的。说这一合同中的一方实际上是为生活所迫而两害相权取其轻，因而可勾销这一转让和交换的合法性是不能成立的。以上有关获取和转让的正当性的论述，就构成了获取和转让的正义原则。

然而，稍一触及历史和现实就可知道，并非所有的实际持有都是符合这两个正义原则的。有些人是通过盗窃、欺骗、奴役和剥削别人而得到自己的持有的，这就引出了持有正义的第三个原则即矫正原则。也就是说，要矫正实际持有中的不正义，纠正先前对前两个正义原则的违反。

而我们马上就可以看到：这个原则是不易实行的，首先是因为我们对历史上的情况知之甚少，且不说不正义的施行者是习惯于隐瞒的，别人的判继也常常出错。就算人们真能追溯几十年、几百年，乃至几千年的人类社会各种持有的获取转让史，我们也仍然可能对湮没于远古的许多种持有的最初获取和转让一无所知。而按照诺齐克的意见，只要某一持有链条上的一个环节是不正义的，这后面的所有环节就都不能说是正义的，哪怕这后面的环节相互之间是通过正当途径转让的。而不如此认定又不足以维护理

论本身的完整性：因为不能说后面的一个正义环节可以证明前面的不正义是正当的。因此，历史很可能是一本糊涂帐，实行矫正原则无从下手。诺齐克也承认他在此对许多问题是不清楚的；他说也许只能给出一个大致的经验规则，比方说那些现在处境最差者可能是那些最多地遭受了不正义侵害的人或其后裔。但如果这样，罗尔斯的差别原则也就是可以证明的了。虽然诺齐克自已决不想走得这样远，别人却可能会达到这一点，这毕竟是诺齐克理论的一个阿基里斯之踵。

这样，持有正义理论的纲要就出来了：如果一个人按照获取和转让的正义原则，或者按矫正的正义原则对其持有是有权利、有资格的，那么他的持有就是正义的。如果一个社会每个人的持有都是正义的，那么这个社会的持有的总体（分配）也就是正义的。

那么，诺齐克的这一理论的权利原则的性质是怎样的呢？它和其它分配正义原则的区别在哪里呢？

2． 非模式化的历史原则

诺齐克的持有正义理论是基于权利的，一个人的持有是否正义，看其是否对其持有拥有权利（entitlement）。在此，诺齐克没有用一般常用的“rights”来表示权利，而是用了一个具有法律蕴含的“entitlement”（意为“资格”、“权利”），但应该说这两个词是相通的，诺齐克也曾经在有些地方互相换用过，可见他并不认为这两个词有很多差异，在分配领域中用“entitlement”主要是为了表明这个领域，表明一种范围和固定性。

现在，诺齐克的权利原则首先可以说是一个历史原则，即它衡量分配是否正义不是看其当下的结果，看其目的，看其发展趋势，而是看其来路，看其历史演变过程。换言之，它是一个向后看的原则，它在回答“这一持有正义吗？”的问题前先问“这一持有是怎么来的？”。它不象功利主义一样，是一个当下切断时间的原则。作为即时原则的功利主义，就好象时间此刻停止了，把

分配现状当作一个切片从过程中拈出，它只注意现在的分配结果，只注意接受者，而不参考历史的信息，不注意给予者。而目前这种分配是否正义，则看其是否能最大限度地增加功利总额或平均功利。这样，它实际上只是从整体、从结构上考虑问题，而不考虑究竟分给谁多，分给谁少。两种结构相同的分配，一种是A得10B得5，另一种是B得10A得5，只要它们都能促进最大福利，就都是同等正义的。然而这显然与人们的常识正义观矛盾，因为它忽视了谁该得多、谁该得少的问题，而该得的问题就必须参照分配的来源和过程，而不能只注意现状和结果。一个罪犯在狱中不能工作，一贫如洗，但这是他该受的，是他以前犯罪的结果；而一个发明家在社会上因不断推出新发明而成为富有者，也是他先前的努力（也许还有天赋）的结果。不能随便把这两个人调换位置。

权利原则是一个历史原则，因为它关心的是来路是否正当。在某种意义上，它甚至可以说是一个尊重过去、尊重现实的原则，是一个保守或守成的原则（因为在实际上只有很少历史信息的情况下，矫正往往流为空谈）。它没有任何抱怨，没有任何要达到的理想或目标，它对任何人为变化和有意改革都十分谨慎小心，生怕因此伤害到某些人的权利。权利原则不仅只注意接受持有的人，还注意给予持有的人，不仅注意转让过程是否正当，而且还关心给予者本人是否是按正当的途径、从确实对这一持有有权利的人那里获得这一持有的。

然而，还有一些别的分配原则也是历史原则，例如主张按道德价值分配的原则，按对社会的贡献分配的原则等。权利原则怎样区别于它们呢？

在诺齐克看来，上述这些原则都是模式化的历史原则，而权利原则是非模式化的历史原则。所谓“模式化原则”，就是按照某一个确定的方面、某一个确定的标准或者几个方面的平衡总额来衡量和分配，由此得到的结果就是模式化的分配。这种模式化分

配可能是按一个统一的标准分配，例如按道德价值分配或按贡献分配，也可能是按一些混合的标准，例如同时考虑道德价值、贡献和需求的标准，在一个社会的不同领域里分别应用各种标准的分配。在诺齐克看来，几乎人们提出来的所有分配正义观都是模式化原则，包括前面的非历史原则如功利主义等，也都属于模式化原则。①

但权利原则是非模式化原则。它没有任何标准，不确定任何方面作为分配的尺度。或者换句话说，它允许任何人采用任何他乐意的模式进行转让和交换（重视道德价值的人可以把他的财产转让一部分给有德者；重视贡献的人可以把他的持有与对他有贡献的人进行等价交换；重视需求的人可把自己的金钱财物捐赠给匮乏者等，只要这些转让和交换都基于自愿），但并没有一个或几个由国家在全社会统一推行的模式，而是一切任其自然，模式太多实际上也就等于无模式了。

但这也会有问题：这样一种非模式化、任其自然的分配会不会是混乱的、不可理喻的呢？人们会不会长期安心于这样一种非模式化的分配呢？在诺齐克看来，这样一种非模式化的分配并不会不可理喻。他的根据看来是认为大多数人都是有理性的、合理自利的，是不会任性和专断，因此实际上可能会是一种海耶克说的按价值、按给予他人的利益进行的分配占优势，但这不能作为一种主张、一种正义原则提出来，因为提出来就会陷入模式化的错误，从而为抱怨社会没有实现这一模式打开方便之门。至于人们是否安心的问题，诺齐克的回答是人们不会长期安心忍受的是不公正的分配，但公正并不居于一种目的模式之中，也可能在一种推动原则之中。这个回答可能略嫌简略了一些，诺齐克也许低估了人们是有目的、有一定价值观的动物，这一目的和价值观且往往是全面的，不仅涉及个人，也涉及社会。

---

① 这样，芬伯格列举的在分配正义方面人们常提出五个标准（平等、需求、道德价值、贡献、努力）就都属于模式化原则了。

如果用简单的公式来点出模式化原则与非模式化原则的对立，那么可以说，模式化原则的公式大致是“按照每个人的（××）给予每个人”，或者“按照（××）分配”，在括号中，人们会填上“需求”、“劳动”、“贡献”或别的什么。但这样就把受者与予者割裂开了，把分配与生产割裂开了，实际上是等于把要分配的物品看作天降的吗哪，来自乌有之乡。而作为非模式化原则的权利原则，则可以简化为这样的公式：“按其所择给出，按其所选给予”。诺齐克在这里实际上是在强调给予者，强调他的意愿和选择，尊重他自愿给予的对象和方式。当然，他认为这不是一个有独立意义的公式，而只是为了简明和对照。

模式化原则最严重的问题，在诺齐克看来就是它会造成不断地干涉个人生活，侵犯个人权利，而由于他认为几乎所有分配正义原则都是模式化的，他的这一抨击自然就份量很重了。诺齐克举了一个著名的例子来说明他的这一观点。假设一个社会现在实现了某种模式化的分配D_1，比方说实现了平等的分配，每个人都得到了一份等量的财产，同时假设这个社会是一个自由社会，允许人们自然转让和交换，不侵犯人们的自由选择权。现在，假设有一个篮球明星张伯伦，他技艺高超，能吸引很多门票，于是一支球队和他签订了一份合同，同意从每张门票抽25美分给他，这样，一个赛季下来，有一百万人观看了他参加的比赛，张伯伦就得到了25万美元。这样，他的收入和其他人的收入之间的差距就非常大了。原先平等的分配D_1就出现了两极分化，变为一种不平等的分配D_2了。但这一切都是在自觉自愿的基础上进行的，球队是心甘情愿与张签约的，因为它为此也收益巨大，观众是心甘情愿掏25美分给张的，因为张给了他们欣赏高超球艺的快乐。这样，个人自由就搅乱了原先的模式了，就使它转为其反面。这个社会也就陷入这样一种两难境地：要么放弃模式化原则，承认现在的分配，要么继续坚持原先的模式化原则，通过禁止这种自愿转让，或者定期剥夺来干涉人们的生活，以维持模式。这就说

明，如果不去不断干涉人们的生活、侵犯人们的权利，任何目的原则或模式化的分配正义原则就都不能持久地实现，说人们将自觉自愿地不去做损害模式的事是不现实的，因为其所涉的意欲、信息、手段等方面的假设都不可靠。所以，模式化原则就将意味着对自由的侵犯。而且，还有一种奇怪的结果，坚持一种分配模式倒真成了一种彻底的个人主义了——分给你的就是你的，你不许把它转让给别人，不准你自愿的捐赠或交换。而如果细想一想，如果D_1（第一次分配）是正义的，通过自愿转让达到的D_2怎么就变成不正义的了呢？那些不愿转让的人们完全可以不参加（在上例中就是不去看张伯伦的表演），这不是不损害到他们吗？

总之，诺齐克认为：模式化原则忽视了给予的一面，而只注意接受的一面，它看到了接受者的权利，却忘却了给予者的权利。不管是通过所得税、消费税、遗产税等税收制度，还是直接收取企业利润，或者是通过一口不知来龙去脉的社会大锅，模式化的分配正义原则都涉及到对他人活动的擅自利用，都等于是拥有对他人的部分所有权，而这种所有权是没有根据的，是违反了道德边际约束的。

从诺齐克对其权利正义观的正面阐述和与模式化原则的对照中，我们可以看出，诺齐克理论的关键点在于坚持：物都是有主的！这“主”也就意味着权利，即对物的所有权。而所有权（非使用权）的含义就是，我可以自由地用它来与别人的物品或活动交换，可以自由地想送给谁就送给谁，也可以自由地不这样做。我们可以设想，一个坚持权利原则，面对要以模式化原则之名拿走他一部分东西的人会这样说，“这些东西是我以正当的手段得来的，我一没偷，二没抢，三没骗，你有什么权利和理由夺去我的这些东西呢？你的东西是你的，我的东西是我的，我没有去夺走属于你的东西，你为什么要夺走属于我的东西呢？如果你说我的这些东西曾经在某个先前的持有者那里是非法所得，那么你必须给出事实的证据。如果你给不出证据而仅是猜测，那么你就不能

夺走它们。甚至你给出了证据，可以取走它们，你也还要给我适当的赔偿。至于你说到平等的好处，或说到别人的巨大不幸，或者有功、有德，应当让些东西给他们，那么我可以在仔细考虑之后或许自愿让给他们，但你不能强迫我给。"在这些话里，自然有一种诉诸人的直觉和常识的感染力，即不经我的同意，不能夺走我有权利的任何东西。撇开诺齐克的种种概念外衣，应该说他的思想是相当简单明了的。他的权利正义观是基于个人而非整体的；是向后看而非向前看的；是注重给予者而非接受者的；是问来路是否正当而非结果是否可喜的；是任其自然而非进行干预的；是把权利推到极致的；是要么全部要么全不的；分配完全是交付给历史和个人去处理了，除非是在需要诉诸一个矫正的正义原则的时候，但对这样的原则却不知道怎样实行，对此诺齐克语焉不详，也无法详。

3． 社会合作如何影响分配

我们现在转到诺齐克与罗尔斯的直接争论。前述对模式化原则的批评自然也是针对着罗尔斯的，因为诺齐克认为差别原则是一个模式化的目的原则，而且是一种很强的全面的模式化原则。这样，差别原则也就同样会不断地干涉人们的生活，侵犯到人们的自由权利——主要是经济 由和财产权。除此之外，诺齐克对罗尔斯的批评还涉及到三个方面：第一，罗尔斯正义原则的证明问题，即原初状态的证据是否适合和能不能用日常事例证明基本原则的问题；第二，社会合作与分配的关系问题，即是否分配正义的问题是由社会合作引出来的；集中分配的是合作所增加的利益还是全部利益，社会合作何以可能等；这实际上是批评罗尔斯分配正义论的一个理论前提；第三是怎样看待天赋对分配的作用和影响的问题，即是否允许由天赋差别带来的分配差别，能不能把天赋看成一种集体资产等，这会把我们带到一个十分困难但又引人入胜的问题，即如何处理天赋与分配的关系。解决此问题对于平等主义的目标是至关重要的，因为，天赋差别是一事实，由

此产生出的利益不平等也将是人类生活中的一种自然倾向，而平等却是一种目标，一种理想，对这一理想是否能提出足够的论据，来证明人为的中止或干预是合理和正当的呢？

我们先谈社会合作问题。罗尔斯认为：分配正义的问题是由社会合作带来的，由于合作能给每个人带来比独自生活更大的利益，所以大家都愿意进入合作，而由于每个人都想获得较大的利益份额，就有必要提出正义原则来进行调节。诺齐克则对此提出质疑，他问道：难道如果没有社会合作就没有正义问题吗？在不合作状态中某人偷了别人的东西不仍然是不正义的吗？10个鲁宾逊分别居于10个荒岛，一旦他们联系上，他们不会互相提出有关权益的要求吗？其中有的人不也可以根据好的天赋和地理条件并非某人应得的而提出要分享他的部分利益吗？但诺齐克认为这种要求显然是无意义的，事实上也无人这样要求，在非合作状态中，谁对哪些东西拥有权利是非常清楚的，在此显然正是可应用正确的正义理论，即权利原则的地方。那么，一旦有了社会合作，情况有些什么变化而使得权利原则就变得不适合了呢？是不是无法分离和鉴别各人的产品和贡献，因而就需要提出另一种专门的分配原则呢？

首先假设社会合作采取的是分别的、连续的社会合作，就好象一道流水作业线，每人的产品或贡献是清楚的，这时不是只需要自愿交换就够了吗？不需要确立一个"公平价格"，也不需要一种特殊分配，而交换只要都是基于自愿和相互同意的，就可以说由此产生的持有系列是恰当的。如果社会合作指的是大家在一起工作来生产某些产品，情况也没有多少不同，也还是可通过自愿交换、自由契约来判断。一般来说，人们在这种交换中将收到与他们的边际贡献相等的东西。"无论什么分配，只要它来自当事人一方的自愿交换，就都是可以接受的。"① 实际上，在诺齐克

① 《无政府、国家和乌托邦》，见中译本边码第188页。

看来，在社会合作状态中，自愿交换也就是一切，国家只需盯着有没有强迫、抢掠、欺骗和偷盗就行了，再不需要什么另外的分配模式和原则。权利原则既适合于非合作状态，也适于合作状态。权利原则无需明确分离和鉴别共同产品中的各个人的贡献，但它通过自愿交换能达到一种大致使每人得到自己的边际贡献的效果，而罗尔斯的差别原则要想刺激那些贡献较大的人，倒确实要以这种鉴别和分离为前提。

罗尔斯在谈到社会合作引出分配正义问题时，并没有明确指出在此是仅仅分配由社会合作增加的那一部分利益，还是分配在合作中产生的全部社会利益总额。而按总额分配的公平标准与按增利分配的公平标准实际上是不一样的，罗尔斯没有明确区分这两种不同的分配，但看起来是指分配利益总额。而这肯定不是那些相互进入合作的人们将同意的划分合作利益的方式。

在这里，我们顺便可以对罗尔斯的社会合作总是能使每个人过比独自生活更好的生活的观点提出疑问。社会状态总是一种合作状态吗？社会合作任何时候都能够增加人们的利益吗？事实上，他忽视了社会合作有时不仅不能给合作者带来更大利益、反而会使他利益减少的情况。① 不仅有在合作状态中利益增加趋于零的情况，还有可能出现合作带来负数的情况——合作者反不如在独立状态中生活得好了。一只单独生活的鸟也常能觅食为生，填饱肚皮，一只虫子也常能找到食物果腹。一个单独在一荒岛上的人用最原始的手段，也能用树枝和石块在较短时间里建起一间屋子，而人类社会的历史上出现过多少次饿死以百万人计的大饥馑（且不说战争）？有多少人在一个国家中却一生都贫无立锥之地，住不到一间稍微象样的房子？有时在一种制度下，生产反而意味着亏损，每生产一个产品，就意味着亏损若干钱，而不生产反而不赚不失。流了汗、出了力，反倒损害了自己的利益，这里

① 当然，现在还把这种社会状态称为"合作"就值得怀疑了。

无疑不是因为个人，而是结构出了问题。在今天的人们事实上都不可能脱离社会的情况下，在社会仍然存在这种结果为负数的情况下，正义理论就不能对此置之不理。这样的社会适合于采用什么样的正义原则呢？差别原则显然是不适合的，一切从社会合作产生更大利益的分配原则也都是不适合的。罗尔斯没有看到或恰当估计社会摩擦、冲突、人们互相妨碍的一面，没有看到社会有时会成为个人的一种负担。当然，罗尔斯的正义原则是设计用于一个假想的组织良好的社会的，而我们在此的评论只是要顺便提出一个问题。

至于社会合作的条件，诺齐克对罗尔斯的批评主要是集中在才智较高群体与才智较低群体之间的合作问题上。他假设可以有普遍的社会合作，也可以有范围较狭的部分的社会合作，比如才智较高者相互之间的合作。即使承认罗尔斯所说的普遍社会合作能给每个人带来比独自生存更大的利益，它是否能使才智较高者比他们的局部合作得到更大的利益呢？事实上，才智较低者无疑能从普遍合作体系中得到比才智较高者的得利更大的利益，而差别原则却还要使他们更得益！差别原则提出要最大限度地促进那些比方说因才智较低而处境最差者的利益，但其他人能把这个原则看作一种进行合作的公平条件吗？这种普遍合作不是要损害才智较高者的利益吗？或至少使他们不如在内部合作中得到的多吗？他们不是宁愿退回他们的局部合作中去吗？如果才智较低者有权利提出给他们尽可能多的份额作为合作条件，才智较高者不也有权利提出给他们尽可能多的份额作为合作条件吗？如果后者提出这种条件是任意专横的（确实如此），前者提出这种条件为什么就不是任意专横的呢？罗尔斯认为才智较高者没有理由抱怨，因为每个人的幸福都依赖于社会合作，没有这种合作，任何人都不能过一种令其满意的生活。但是，罗尔斯这些话并不构成才智较高者就应当让利的理由，而是对谁都可以这样说，尤其对才智较低者可以这样说。所以，罗尔斯的话最多只是为社会合作提

供理由，而不是为差别原则提供理由，他的话并没有证明差别原则可以成为社会合作的公平条件。才智较高者仍然是有理由抱怨的。而可分配的利益并不是一块不变的馅饼，是有必要通过分配来刺激和鼓励那些最能使它扩大的人们的。

4． 怎样看待天赋对分配的影响

天赋（或者"自然资质"）与经济利益的分配无疑有一种紧密的联系。人们常常提出的分配正义的标准大概有这样五种：平等、需求、道德价值、贡献、努力。罕有人提出完全按"天赋"或"智商"来分配的标准，或者提出来也并不流行。这样，与天赋结合最紧的就是按贡献分配了，或者说，按价值，按对社会的有用性，按对他人服务的可以察知的价值，按边际产品等标准来分配。①而贡献简单地说就是"能力＋努力"，能力自然又可分为天赋能力和后天因社会条件和自身努力而形成的能力。如果我们仔细地剔除能力中的后天因素，把后天因素都（?）归到"努力"名中，那么就是"贡献＝天赋＋努力"，或象人们常说的："成功＝天才＋勤奋"了。按贡献分配的社会一般来说也是很有效率的社会，因为它鼓励和刺激了那些最能贡献或最有天赋的人们。天赋无疑在按贡献分配中占有很重要的地位，但它是否胜过"努力"而成为决定贡献大小的最重要因素呢？这个问题暂且可以存而不论。总之，按贡献分配与按平等、需求、道德、价值、努力分配等其它几个标准相比较，无疑是最重视天赋的。而且看来也最有效率。再从人类社会几种历史形态实际奉行的分配标准来看：奴隶社会的血统出身、封建社会的社会等级和土地（或者说权力和土地）、资本主义社会的财富和金钱，似乎都还是排斥贡献作为第一标准的，虽然也许在满足了上述的首要标准之后，贡献标准也在次级的范围内起作用，尤其在资本主义社会，财富对特定人的依赖最小，

---

① 在按劳分配中，看来人们的理解也不是指按劳动的努力程度，而是按劳动所创造的价值，即可以为人察知并进行交换的价值来分配，就是说主要按劳动贡献来分配——是从受益的一面（社会、他人），而非从付出的一面（劳动者）来衡量。

从这个人转到那个人的可能性也最大，或者说是完全可以自由转移的，因此，也许它实际上还是按一种可察知的服务的价值分配的。总之，在一个主要按贡献分配的社会里，怎样看待天赋对分配的影响的问题是相当突出的。

罗尔斯无疑意识到了这个问题的重要性。应该说，他所说的勾销社会出身，即勾销人生来就遇到的社会偶然因素对分配的影响，主张人们在社会条件方面处在同一起跑线上的看法，一般是今天的人们都能较顺利地接受的。而且，在现实生活中，可以说除了家庭之外，其它的社会限制，不平等对待，（如种族、血统、爵位、等级等方面的不平等对待）也都在逐步取消。也就是说，使分配发生差异，出现不平等的两大客观因素——一为社会的，一为自然的——中的一个因素不再起很大作用了，这就把人的天赋差别推到了更突出的一个地位。这应该说是一个进步。而一切以平等主义为理想的人们，也把天赋差别看成是需要逾越的最后一道大的障碍。

天赋应该主要说是智力方面的秉赋，理解力、记忆力、灵感、创造力等等；但也有性格、气质方面的秉赋，如沉静、内向、抑郁、好动等等。这些秉赋自然在后天会有变化，会受到个人努力的影响，个人有可能改造它们，但问题是天赋也可能对个人的努力起作用，较高的天赋不是常常使其拥有者做出较大的努力吗？一个人最努力的事情不往往是他自己觉得是他按其天赋和本性最能干好的事情吗？与成就很有关系的兴趣不往往和天赋有着紧密的关系吗？而且越是在人的早年，天赋起的作用就越大，而早年对一个人的一生又是至关重要的，就象一颗树最早迸成的几根枝条会成为主干，而它越往后长出的枝条就越不重要一样。罗尔斯看来也有这种想法，他认为人的优越个性（也包括坚强、勤奋等因素）等，也在很大程度上依赖于幸运的家庭和环境，一个人愿意做出的努力是受到他的天赋才能和技艺以及他可选择的对象影响的。在其它条件相同的情况下，天赋较好的人更可能做出认真

的努力。诺齐克对此批评说，这样做会导致把一切有价值的东西都归因于外在的因素，直到成功地否定一个人的自主选择和行为，也就是说导致决定论乃至宿命论，而这是与罗尔斯的立足于个人合理选择的正义理论不相容的。但这里问题还没有真正解决，界线究竟应该划在哪里呢？什么是外在的，什么是内在的呢？到达哪一点才主要是人的自身努力而非外在的、偶然的天赋因素在起作用呢？

也许我们可以不必过多纠缠这个太哲学化的有关自由与必然的复杂问题，我们只需注意到天赋在分配，尤其在按贡献分配的社会中确实起了很大作用，在相当程度上影响到分配的结果就够了。那么，个人的持有可不可以部分地依赖其天赋呢？罗尔斯的回答是：天赋是不应得的，从道德观点看是偶然任意的因素，因而分配不能受天赋的影响，应当从分配中勾销天赋差别的因素，应当把天赋看成一种集体资产。处理天赋差别另有一种办法，即遵循差别原则，在社会经济利益领域中去最大限度地促进处境最差者(常常是贡献较小、天赋较低者)的利益。

诺齐克试着按罗尔斯的思路去继续论证罗尔斯的观点，即努力从正、反两方面看罗尔斯的这一观点是否能够成立。从正面，即证明应当取消由于天赋引起的分配差别这一方面来看，诺齐克认为罗尔斯不能使用道德“应得”(desert)的论据来证明这一点。因为罗尔斯本人是反对把正义看成是由德性决定的幸福的观点的，反对按道德“应得”分配的。罗尔斯大概只能使用平等的论据，即除非你有道德理由证明应当不平等，否则就应当平等，就应当消除天赋带来的不平等。但这种说法又有什么根据呢？人们只记得差别需要证明，而忘记了平等也需要证明。而且，平等对待是对政府提出的要求，在自由社会里，大部分分配并不是通过政府行为，而是通过个人行为形成的。一个餐馆生意兴隆、收入优厚，另一个餐馆生意萧条，入不敷出，后者可以责备消费者们对待他们的态度不平等吗？消费者们对这种引起了收入差别的态度上的

差别难道必须提出证明吗？他们必须为去前一家餐馆而不去后一家餐馆提出理由吗？他们不是只需指出前者的饭菜可口、价廉物美和服务态度好就够了吗？他们难道还需调查这家餐馆的老板是否天赋较高，先天就精明能干，因此做出不同的选择去后一家餐馆吗？

从反面，即从反驳要坚持按天赋分配的观点看，或反驳主张这种分配结果不应取消的观点看，罗尔斯也没有什么有力的论据。不管人们是不是"应得"其天赋，甚至就算人们不应得其天赋，他们有其天赋并不侵犯到别人的权利，他们从其天赋得到的不同的、有差等的利益，只要不损害到别人，也不是通过侵犯别人权利的途径获得的，他们对其所得的利益就拥有权利。不管天赋从道德观点看是不是任意的，人们对其天赋是有权利的，对来自其天赋的东西也是有权利的。而且，如果说，任意与偶然产生的一切都毫无道德意义，那么，特定的个人存在也就毫无意义了，因为，一个人的每一特征都是依赖其特殊基因——即精子与卵子的一次任意和偶然的结合的，包括人的理性选择能力，长期计划能力都莫不如此，总不能也因此排除它们的差异对于生活和分配的影响吧。应该说，特定的理性与决策能力的产生虽然没有道德理由，但并非没有道德意义和效果，因此，罗尔斯说某一事实从道德观点看是任意的说法就是暧昧不清的了。

罗尔斯当然是把差别原则的应用仅限于在经济利益分配的领域，但如果不承认人们对其天赋是拥有权利的，那么就可能会有把差别原则扩展到其它领域(如政治、人身)的危险。比如，若扩展到人的身体即器官移植的领域，就可以把人的器官也用来促进最不利者(残疾人)的利益了，就可以说，你用你的眼睛已看了五年了，现在应当把它移植分配给某位盲人了。而这样做无疑是不会被人接受甚至会使人觉得可怕的。

最后，诺齐克指出，罗尔斯的把天赋看作集体资产的观点，暗示着一种对天赋征收人头税的合法性。并且，照这样推理，努

力使用自己天赋的人不是在贪污、滥用和挥霍公共资产吗？天赋难道必须被强行套上为他人和社会服务的车套吗？难道不是反应当鼓励天赋较高者自愿去做出这种服务吗？为什么要禁止人们用天赋来为自己或为自己所选中的人谋利呢？这种禁止后面不是藏有嫉妒吗？

其实，我们可以设想诺齐克的回答又回到我们先前讲到的不幸不等于不公平的立场上去了。人们之间的天赋确实存在差别，甚至是很大的差别，这种差别在一种有效率的分配（如按贡献的分配）中最易带来分配上的差别，对于天赋较低的人来说，这确实是一种不幸，但并不是不公正。天赋差别是一个事实，一个道德上中性的事实，我并不褒它，但你也不要贬它，我们只需承认这一事实。由此带来的不幸也许可以用另外的办法来解决或缓和（通过说服，个人慈善），但不能通过回家用强迫的办法来解决，这只会造成新的、也许是更大的不幸。而且问题在于这种侵犯个人权利是道德上不正当、不可允许的。诺齐克决没有去试图证明什么，决没有去证明天赋对分配的影响是正当的、合法的，他只是指出证明其不合法、不正当是缺乏根据的，这可以说使他处在一个比平等主义者有利的地位。

三、作为道德根本标准的权利及其依据

无论诺齐克是证明最弱意义的国家，还是反对罗尔斯的分配正义理论，他都是根据权利立论的，而且是把权利作为一种道德标准，道德约束来看待的，他认为，道德哲学为政治哲学提供基础和界限，对人的道德规范也约束着国家。所谓正义，即由正当引申而来，既然他人侵犯个人权利是不正当的，国家侵犯个人权利也就是不正义的。国家在履行其防止偷窃、凶杀和欺诈等功能时没有侵犯个人权利，而且是保护个人权利，是作为正义的执行者行事的，但当它越出此范围，要干预人们的经济活动和利益分配时，它就越权而侵犯到个人的权利了，因而就是不正义的。那

么，权利为何可以成为一种道德约束和标准呢？个人拥有不可侵犯的权利的根据是什么呢？这种约束是不是绝对的呢？国家为什么也不能以统一、美好的社会理想之名干涉人们的生活呢？为什么人们对善的追求必须基于自愿的原则而不能强迫呢？等等，这些就是我们需要进一步探讨的问题，也是更具有伦理学特色的问题。

首先我们要注意，诺齐克虽然把权利作为衡量个人行为和国家行为的根本道德标准，但他并不是把权利作为一种目的，即不认为国家必须以最大限度地减少对个人权利的侵犯为目的，因为，如果坚持这种权利目的论，就有可能允许为使较大的侵犯不致发生而允许较小的侵犯，也就是说，目的能够证明手段，而放弃这种目的论观点，把权利作为一种对任何行为都始终有效的道德边际约束（moral side constraints），就意味着不管目的、动机如何，任何侵犯个人权利的行为或行为准则都不是正当的。权利不是作为所有行为趋向的目标，不是要经过各种行为相互平衡之后达到一个不受损害的最小值①，而是附着于所有行为之上，对行为本身而言提出的约束，即在任何行动中都勿违反这一约束。他人的权利确定了对你的行动的界限。不仅功利目的论是错误的，权利目的论也是错误的。显然，诺齐克属于伦理学中赞成道义论而非目的论的阵营。这对行为提出了一种更高、更严格、更普遍的要求，但这种要求也是否定性的，即是一种限制和约束，它不是要一个行为达到什么，符合什么很高的标准，而只是要它不违背什么，不侵犯什么。在此意义上看，它又是起码的、基本的了，但它不允许辩解，不允许找借口，正当就是正当，不正当就是不正当，每一行为都概莫能外，不能从行为或其准则之外寻找托辞，包括不能以功利、福利为托辞。正当优先于善，权利优先于功利，这是诺齐克与罗尔斯都赞同的观点。但罗尔斯看来只把权利理解为基本自由——言论、信仰、思想、政治、人身及法治规定的自

① 权利不象功利，没有一个可扩大的最大值问题。

由，而诺齐克则特别强调对物品和利益的所有权也不能侵犯，故而他在一般用的"right"(权利)之外，特别用了一个更具有经济和法律意味的词"entitlement"(权利、资格)来强调这方面的权利。对"权利"的如此广泛和普遍的理解，再加上一种权利道义论，就对国家的行为构成了一种特别严格的限制。

那么，既然不侵犯权利是如此的主要，为什么不把它作为一个目标呢？为什么仅把权利作为边际约束呢？这反映了其根本的康德式原则：个人是目的而不止是手段；他们若非自愿，不能够被牺牲或被用来达到其它的目的；个人是神圣不可侵犯的。要使个人不成为工具、手段，就必须在对他的态度上加上某些不可逾越的约束。当然，不可能在所有方面都加上这种约束，因为这不仅不可行，而且其意义也易含混（人们欣赏地注意一个打扮美丽的女子走过是在把她作为手段吗？抑或她是有意如此吸引人们的注意而把他们用作手段呢?)。政治哲学也不需要如此做，它只涉及人们不可利用他人的某些方面，首先是不侵犯他人的人身。无论如何，不能用这种边际约所束禁止的特定方式利用他人，这就是边际约束的现实，而目的论观点则可能在"最大限度地减少以某些特定方式把人们用作手段的情况"的命令下，导致把某个人用作达到这一目的的手段，康德的人是目的的绝对命令，显然是取边际约束而非目的论的形式。

现在有一个问题是：为什么个人神圣不可侵犯呢？既然我们每个人都可以为了更大的利益而承担较小的痛苦和代价(如拔牙、动手术等)，为什么不可以在社会范围内这样做呢——即牺牲某个人或少数人的利益而促进整体或大多数人的利益呢？可用于个人的原则为什么不可用于社会呢？因为，社会并非一种生物体，社会并不是一个放大的人。个人有自己独特的生命，社会并无这样的生命。只有各别的人存在，只有各个不同的有他们自己的个人生命的个人存在，而并无这样的有独立生命的社会存在。如果再加上每个人只享有一次生命的事实，加上他的生命是他的唯一

生命的事实，个人的份量就不能不更重了。为了别人的利益而利用一个人，利用他去为别人谋利——无需更多，这就是对他做某件事而目的是为了别人，就是把 他 用作手段(若他自己自愿这样做则又当别论)。在此谈论“整体”也是无济于事的，“我中有你，你中有我”也只是一个神话，或一种 哲 学的玄妙语句，有的只是你，我、他，有的只是各个人的存在。你的生命就是你的生命，你的痛苦就是你的痛苦，你的快乐也就是你的快乐。你就是你，他就是他，我就是我。诺齐克的观点可以追溯到一种逻辑原子主义的观点上去。有鉴于此，社会和国家就不能对哪一个或哪一些人偏心，它必须在所有公民中间保持中立。

因此，下述根本的观念，即认为存在着不同的个人，他们分别拥有不同的生命，没有人可以为他人或整体而牺牲，在诺齐克看来，正是权利作为道德边际约束存在的根据。个人并非别人的手段、资源、材料和工具。由此就可以导引出一种在个人之间互不侵犯、互不干涉的原则。个人是分立的，存在着不同的个人，每个人都要安排他自己的生活，在此，不仅要禁止牺牲一个人去为另一个人谋利，还要禁止一种家长制的干预——即不准强迫或包办代替别人的生活，即便其目的是为了这个人本身而非他人的幸福。

互不侵犯原则被普遍地看作是调节国家之间关系的一个恰当原则，那么，用此原则来调节个人之间的关系不是更为恰当、更有理由吗？个人不是比国家更为独立、更为完整、更不可分割和更真正享有一种单独的生命吗？他对自己不是应当享有更高的主权吗？诺齐克并不认为一个国家在外交和内政上奉行不同的政策有何理由。

对于这种道德边际约束的地位和意义的进一步探讨，对于它的绝对性的进一步探讨，诺齐克是通过联系动物和人来一起考虑的。他考察了一种把对动物的功利主义与对人的康德主义结合起来的观点，认为动物也并非无足轻重，也具有某种重要性（就和

人一样），并设想了一些很有意义（或使问题变得鲜明突出，或使快乐与功利的原则变得荒谬悖理）的事例，证明对动物也并非什么事都可以做。与人一样，一旦动物存在了，它们就有要求某种待遇的权利（虽然这种权利与人的权利在份量上可能有所不同——如果基于一种等级论的话），故而对动物取功利主义态度也是不适合的，虽然我们对它们的生命给予多大的重视尚难决定。

诺齐克用无人愿进入各种类型的幸福或成功的体验机过其一生的事例，说明除了快乐等体验之外，人生还有一些更重要的东西，一些与人们的内部体验不同的十分重要的东西。人想做某些事情，想以某种方式存在而不愿只生活在一个人造的世界里，不愿让机器来度过他的生命。对一个人，更是不能什么事都对他做，即便说这是为了他的幸福和快乐。而对动物的行为，也不是只受着它们的主观体验的限制。

我们常把动物看作是比人低一等的存在物，但我们也可设想在另一边有比人更高的生物，他们能把我们用作手段而功利主义地得到证明吗？他们可以为了他们的利益而牺牲我们吗？人只是在同一层次（在人类中）或对更低层次（动物）时决不可被用作手段吗？为了更高层次他就可以被牺牲吗？基于这种等级论的道德观是正当的吗？这是一些很棘手的问题。但诺齐克认为：现在的事实是我们并未碰到这种更高的存在物，并未发现过超人、且和他们打交道。这样，把人视作是处在中间等级上的生物的等级论，在未遇到超人的情况下，就与绝对的边际约束理论实际上是等价的，它们给出的道德判断、道德约束就实际上是同样的。诺齐克说他难于确定应当坚持哪一种理论，这在哲学上当然是不令人满意的。

探讨这些问题都与道德边际约束的根据和绝对性有关。我们还是回到人，约束的根据看来是与人的特征有关的。传统上认为这些个体特征有：人有感觉和自我意识，有理性，能使用抽象概念而不局限于对直接刺激的反应；有自由意志；是能够以道德原

则指导自己行为和相互调节并限制自己行为的道德主体等等。在对待人的态度和行为上的道德约束，其根据并不是人的这些特征中的某一个，而是所有这些特征的综合。从这种综合中，就产生出个人的长远生活计划和全面的人生观，这是新的特征。人们就按照自己的这种全面人生观或长远计划安排自己的生活，这种特征在道德上有何意义呢？一个人按照某种全面计划塑造他的生活，也就是在赋予他的生活以某种意义。也许，对道德约束根据问题的最后答案就隐藏于此。正当毕竟还是要和善发生联系，道德毕竟还是要和人生发生联系，约束毕竟还是要和理想发生联系，不然的话，道德正当本身不也是难于解释的吗？

有关善、理想、目标、生活意义诸问题，诺齐克是放在本书的第三编，即乌托邦编中讨论的。他认为，人们所追求的美好社会的诸条件，放在一起经常是矛盾的，不可能同时地、也不可能连续地实现所有社会和政治的善，这正是人类状况中一个令人遗憾的事实。既然不可能有一个符合所有人愿望的最完善、最圆满的世界，那就转而设想所有可能世界中的最好世界吧。但对我最好的世界不会对你最好，别人可以离开你所想像的最好世界，这样，你就得放弃这个想像世界，再想像一个最好世界……如此持续下去，我们也许可以达到某个地方停下来，也就是达到一个稳定的世界，别人愿意呆在你想像的这个世界里　那么，这个稳定的世界满足了什么条件呢？稳定世界按其定义是一个其他人不能想像他们能生活得更好的世界，故而这个世界不可能是你当君主的世界，因为其他人没有你能生活得更好。这样，我们就将达到稳定世界的一般条件——在这个世界里，每个人都得到他的边际贡献。而由于获得者可能比给予者更重视所给东西的价值，甚至他觉得与他人在一社会中共存本身可能就是一种利益，“虽然别人给得较少，但他得到的却较多”，因为给者和受者对一定的给予物的评价是不同的，因为社会合作将产生比每个人的利益的简单相加总和更大的利益，所以大家都愿呆在这个稳定的世界里，

一个稳定联合体不会由一些按同一方向竞争最优地位的自恋者组成，而是包括各种不同的人，他们在一起互益互补，得到的实际上要比拿出的多。每个人都愿生活在与自己处在同一水平，但拥有不同优点和才能的人们中间，而不愿在一群相对平庸的人们中间独自熠熠闪光。

上面说的是想像世界，如果要在现实世界中实现这一想像的模式，将涉及到下列一些问题：1.可能没有足够的人愿意加入；2.各团体间可能发生冲突；3.要有信息与迁居费用；4.有人可能限制迁徙自由等。现实与想像是有差距的，但实现这一稳定世界的模式还是比实现别的模式更可取。诺齐克把这一模式对现实世界的投影称之为一种乌托邦结构。在这一社会结构中，存在着一些自愿组合的共同体，可以进行各种乌托邦的试验，容有不同的生活方式，各种善的观念均可个别或共同地被追求。这一现实结构虽不象想像的稳定世界那样能准确衡量一个人的边际贡献、衡量一个人的价值，但由于其间有许多互异的共同体，有多种价值体系能够被追求和满足，故比起只有一种共同体存在、只有一种价值体系被满足的世界来，就有较多的人能够按照自己的意愿生活。

那么，对这一包容许多不同共同体的社会结构的赞成是根据一些什么理由呢？或者说，遵循一些什么思路可达到支持这一结构呢？诺齐克认为主要有三点：

第一条思路是从人是有差别的事实开始。人的差异是一个有目共睹的事实，人们在气质、兴趣、理智能力、渴望、自然倾向、精神追求和愿意采用的生活方式等方面各自不同。他们的价值互异，对价值的评价也不一样，因此，没有理由认定只可以有一个共同体来作为所有人的理想。有许多种生活可以说是同等地好的；对一个人是好的生活，并不比对另一个人是好的生活客观上更好。人们之间和人们的生活之间的差异，都大到足以禁止把人按一个模子对待，把生活按一种最好的标准规定的程度。诺齐克举例说：

对维特根斯坦、罗素、金斯伯格、梭罗、毕加索、摩西、爱因斯坦、苏格拉底、福特、甘地、哥伦布、佛陀、弗洛伊德、兰德、爱迪生、门肯、杰斐逊这许多性格和追求迥异的人来说，能够有一种对他们都最好的生活吗？能够有一种对他们都最好的社会吗？你怎样去描述这一社会？这一社会是乡村还是城市？性关系和婚姻制度如何？有无私有财产？是提倡宁静淡泊还是英雄主义？有无宗教？等等等等，在每一个问题上你都要遇到麻烦，看见无法调解的冲突。而且，你没有理由认定其中谁的生活就是客观上(或普遍地)最好的生活。这样，最好的办法就是在社会中允许各种各样的共同体存在，允许各种各样的生活方式，而这一允许的另一面意义就是不允许强迫，任何人都不可把自己的善的观念强加给别人，而这样的乌托邦就毋宁说是一种元乌托邦，是一种具有乌托邦精神而非乌托邦形式的乌托邦，是容纳各种乌托邦组织的一种结构，一个框架，是要稳定地实现各种特殊乌托邦理想就必须首先实现的环境。

第二条思路是认为：既然所有的社会政治善(价值)不可能同时实现，那么就必须使它们可被实现的机会相等，而不能厚此薄彼，就必须允许各种各样的共同体作为选择对象出现，让每个人都能选择那最符合他的价值观的共同体，这是一种自助餐厅式的观念，而主张某种特定乌托邦思想的人则是持另一种观念——他们更喜欢只有一道菜供应的餐馆，而且这一餐馆是全城唯一的一家餐馆。

第三条思路是认为人是复杂的，其相互联系也是复杂的。这样，即使承认有一个对所有人都最好的社会，描述它也只能通过两种手段，一种是设计手段，一种是过滤手段。由于人的复杂性，单纯的设计应当说是很困难的，而过滤手段却较恰当，尤其在对什么是可欲的社会知识较少的情况下更是如此。另外，过滤也是可变的，能产生新的候选对象。而由于人们对所有观念都欲一试，这就一定要容有许多种试验不同的善观念的共同体。任何

人都可以设计一种类型说服别人加入自己的试验。隐修者、幻想家、圣徒、放浪者、民主派、专制者等等，各种人都可提出自己的设想，说服别人加入，创造一种有吸引力的范例。这样，上面提出的乌托邦结构的运行，就可成为一种优越的过滤过程，也许会筛选出一个对所有人都是最好的社会——即，如果真能有这样一个社会的话，这一结构也是发现它的性质的最好手段。但我们从前面有关人的差异的事实知道：这样一个一元社会是不太可能的，因而经过筛选淘汰，剩下的不是一个，而是一些较好的共同体，而这些共同体也仍然随条件变化而变化。

这就是支持一种乌托邦结构的三点理由：人是有差异的；各种善应当机会相等；人是复杂的。在诺齐克的这种结构中，我们可以发现三种层次或三个环节：国家——社团(共同体)——个人。国家管的事是正当的，它不考虑人们的善观念(即价值观念)，或者说，它在这些观念之间保持中立，它独立于善，它所做的只是征收一笔为所有人提供保护的费用，防止偷窃、欺诈和凶杀，强制履行人们自愿签定的契约。社团则考虑到人们的善观念，它是由一些追求共同的善、共享的价值的人们自愿缔约组成的。在一定的地域内，国家只可能有一个，而这种社团却容有多个。国家不能对个人做的事，社团却有可能对其成员做，如利益的平均分配，强制慈善等。社团的这种内部干涉、强制之所以是合法的，也许是因为社团是自愿缔约组成的(不同意者可以退出)，还因为它是范围较小的，其成员是在一种直接接触中相互影响的。社团使用了人们转让出来的一部分权利，而由于人的复杂，有些人可能是宁愿有牺牲和强制的(包括自我牺牲和受强制)！他们将建立这种性质的团体。然而，一切社团都应当是建立在自愿原则的基础上的。个人可以合作，也可以不合作，可以加入这个团体，也可以加入那个团体，或者不加入任何社团。应当信任人。强迫人者往往提出人们是腐败的、觉悟低的，不会自愿接受善为理由，然而，现实的人并不是腐败得不配享有自由。最后，落脚点还是个人，

因为只有个人才有独立的生命，国家是按正义的原则保护个人，社团是按善的原则满足个人。国家对武力的垄断和某种再分配政策，归根结底是为了保护个人的；社团对各种共同善的追求，归根结底也是为了满足个人的渴望。一个社会，若没有某种最弱意义上的国家形式，就不会有稳定、秩序、安全、生命的保障；然而，一个社会，若是没有各种实现其特殊理想的共同体，这一社会也就将缺少活力和魅力。

实际上，如果统而观之，我们可以发现，诺齐克所说的支配性保护机构、最弱意义上的国家和乌托邦的社会结构是同一个东西，三者事实上是等义的。讲支配性保护机构是从其来源讲的，讲最弱意义国家是从其功能讲的，而讲乌托邦结构则是从其理想、从其价值取向讲的。无论从哪个角度看，衡量其是否正当，是否可欲，都是根据个人的权利。也就是说，个人权利成为一个根本的道德标准和绝对的道德约束，它作为这种约束的根据就在于人本身的特征：人的理性、感觉、意志、自我意识等因素，使人能形成全面和长远的生活计划而赋予生活以意义；每个人都只拥有一次属于自己的生命。

诺齐克在他的书的开头和结尾都反复申明这种权利的首要性。书的开首第一句话就是："个人拥有权利。有些事情是任何他人或团体都不能对他们做的，做了就要侵犯到他们的权利。"诺齐克不是问国家为个人权利留下了多大活动余地，而是问个人权利为国家留下了多大活动余地。这种提问的方法实际上从一开始就已决定了他的理论的基本倾向。个人权利是他整个国家理论的出发点，也是他整个理论的核心，作为一种根本的道德标准起着作用，对权利的保障就意味着正义。政治的正义不消说是如此，持有（分配）的正义也是以一种个人权利（entitlement）为依据。诺齐克把权利彻底贯彻到经济领域，而且以一种要么全部、要么全不的姿态捍卫权利。亦即对权利的最轻微的侵犯也是侵犯，也是道德上不可允许的，或至少只能在很特殊、很罕见的条件下才

被允许。[①] 在书的最后一段，诺齐克又一次写道："最弱意义上的国家把我们看作是不可侵犯的个人——即不可被别人以某种方式用作手段、工具、器械或资源的个人；它把我们看作是拥有个人权利及尊严的人，通过尊重我们的权利来尊重我们；它允许我们个别地，或者与我们愿意与之联合的人一起地——就我们力所能及地，并在与其他拥有同样尊严的人的自愿合作的援助下——来选择我们的生活，实现我们的目标，以及我们对于自己的观念。有什么国家或个人联合体敢比这做得更多呢？它们不是比这做得更少吗？"权利贯穿着诺齐克理论的始终，诺齐克的理论可以恰当地称之为是一种以权利为中心的政治伦理学，或一种以权利为原则的社会正义论。

那么，"权利"的概念与"自由"的概念有何区别呢？它们是否完全可以等同呢？当然不是。可以说，它们的意义是相当接近或基本重合的，但它们之间仍有一些差异。这可以从它们各自的对立范畴来说明。常相对于"权利"概念提出来的概念，主要有三个：一为权力，一为功利（或普遍福利），一为义务。与权力相对而言的权利主要是从政治上说的；与功利相对而言的权利主要是从经济和利益分配角度说的；而与义务相对而言的权利则主要是从法律上说的，前两者必然涉及与他人的关系，是从社会角度谈的，后者却仅就个人而言。另一方面，常相对于"自由"提出来的相应社会政治概念也可以指出三个，一为专制（缓和一点说是权威，同时权威的含义也更为广泛），一为平等，一为约束（或限制、纪律）。自由与专制、自由与平等、自由与约束这三个对立范畴与上述的权利与权力、权利与功利、权利与义务三个对立范畴可以说是大致平行的，其范围与含义都很接近，但它们的差别也能很容易地看出。在这三种矛盾中，自由与约束（权利与义务）的问题主要是从个人的角度探讨，我们可以排除在外；在剩

① 如诺齐克在谈到洛克式条件时说过：为避免某些人类的大灾难，可允许逾越某些个人权利。

下的两对矛盾中，自由与专制（权利与权力）确曾是封建社会在政治价值方面的主要矛盾，是一切专制社会面临的主要问题，但在资本主义社会中，它至少在形势上不再是一个主要矛盾，此时，自由与平等（或权利与功利）的矛盾更为突出，这也就是诺齐克与罗尔斯之争所揭示给我们的。

权利与功利这对涉及到经济领域的矛盾，与自由和平等的矛盾自然还有些不同。权利和功利的矛盾实际上可以区分为两个层次：第一，是基本功利更优先，还是物质利益更优先；第二，是个人权利更优先，还是普遍福利更优先。自由和平等的矛盾也大致可以相应地划分为两个层次，即基本自由是否优先于经济福利，经济自由是否优先于经济平等。由于第一个层次的冲突在实际生活中已不甚明显，诺齐克与罗尔斯在这一点上并无意见与分歧，他们都赞成基本权利优先于物质利益，基本自由优先于经济福利。他们的争论就主要是集中在第二个层次，即在社会经济和利益分配的领域里，是更强调自由还是平等，更强调个人权利还是普遍福利。一般来说，国家实行普遍福利的政策主要是通过再分配来补不足、救匮乏，即促进平等。自由与平等这一对矛盾更能表现出诺、罗的分歧，所以我们是就罗尔斯而非诺齐克的提法，以自由与平等的矛盾来概括诺齐克与罗尔斯的这场争论的。只要这一矛盾在社会生活中仍然存在，这种争论无疑就还要继续下去，而同样无庸置疑的是：争论的双方并未超出他们所属的资本主义社会的范畴，未超出这个社会主导的意识形态的范畴。

译者　谨识

一九八九年十二月二十一日

目　录

第一编
自然状态，或如何自然而然地追溯出一个国家

第二编
超越最弱意义的国家

第三编
乌托邦

前　　言

个人拥有权利。有些事情是任何他人或团体都不能对他们做的，做了就要侵犯到他们的权利。这些权利如此强有力和广泛，以致引出了国家及其官员能做些什么事情的问题（如果能做些事情的话）。个人权利为国家留下了多大活动余地，国家的性质，它的合法功能及其证明（如果有这种功能的话），就构成本书的中心内容，而一系列广泛不同的论题亦将在这种探讨中涉及。

我们有关国家的主要结论是：可以得到证明的是一种最弱意义上的国家（a minimal state），即一种仅限于防止暴力、偷窃、欺骗和强制履行契约等较有限功能的国家；而任何功能更多的国家（extensive state）都将因其侵犯到个人不能被强迫做某些事的权利而得不到证明；最弱意义上的国家是正确的，同样也是有吸引力和鼓舞人的。由此引出两个值得注意的推论：国家不可用它的强制手段来迫使一些公民帮助另一些公民；也不能用强制手段来禁止人们从事推进他们自己利益或自我保护的活动。

尽管我说的只是不能用强制的办法去做这些事，人们自愿如此行动却是可以的，许多人可能还是要马上提出反对意见，因为，我知道，人们不愿意相信任何对他人的需求和痛苦竟可以如此冷漠无情的结论。我清楚这种反应，这也正是我最初考虑这些观点时的反应。然而，由于各种考虑和论据，我虽不情愿，但还是信服了这些人们常常称之为自由主义的观点。这本书很少有早期我不情愿时所考虑的证据，而是包含了很多我现在尽可能有力

地提出的考虑和论据。故而，我可能在两方面冒犯人们：在我阐述的观点方面和为支持这一观点而提出的理由方面。

我原先不情愿的态度并没有在这本书中表露，因为它现在已经消失了。随着时间的过去，我渐渐习惯了这些观点及其推论，我现在是通过它们来观察政治领域。（我是否应当说它们使我能够看清楚政治领域？）由于许多持类似观点的人是狭隘、顽固的、且自相矛盾地容不得其它较自由的生活方式，我现在因服膺于这一理论而表现出来的与他们的一种自然投合，就使我落入一个不怎么好的派别了。我不喜欢看到下述事实：许多我熟悉和尊敬的人们不同意我的观点。我在这方面的遗憾无疑超过了那种通过强有力的论据来支持人们讨厌甚至嫌恶的观点，从而使他们感到刺激和震惊的快乐——那种快乐是不值得全然赞美的。

我是以一种在认识论或形而上学领域内颇具当代色彩的哲学著述风格进行写作的，也就是说，其中有精心推敲的论据、从未必可能有的反例引出的命题、奇怪的论点和困惑、抽象的结构条件、寻找另一种适于一组专门事例之理论的尝试、令人惊奇的结论等等。虽然我希望这有助于引起理智的兴趣和振奋，但有些人可能会觉得伦理学和政治哲学的真理是严肃和重要的，不能通过这样一种"令人眼花瞭乱"的手段去获取。然而，伦理学中正确的东西可能并不是我们自然想到的东西。

一种对大家公认的观点或原则的总结或细述，不需要精心推敲的论据。而要想驳斥某些别的观点，只需指出它们与读者们无论如何也想接受的观点相冲突就行了。但是，一种与读者意见不符的观点，就不可能仅仅通过指出公认的观点与它相冲突而为自己提出论证，而是必须通过相反的论据，对公认的观点加以最严密的理性测试和考查，追究其前提，提出一系列可能的情况来，使甚至其提议者也对其结果感到不安。

即使读者不能信服于我的论据，他们在坚持自己观点的过程中，也还是会发现他因此而澄清和深化了自己的观点。而且，我想

说，理智的诚实要求我们至少在有些时候要有意去面对与我们的观点对立的强有力论据。舍此，我们怎么能使自己免于不断的错误呢？我们只是要正大光明地提醒读者：理智的诚实有它的危险性；初看起来令人觉得古怪和心烦意乱的论据，可能会变得令人信服，甚至变得自然和自明。只有闭目塞听才使一个人不受真理的吸引。 XI

这本书也就是由具有这样一些特点的特殊论据所构成，在此我还想进一步说明后面要阐述的内容。由于我是从一个强有力的个人权利的公式开始，所以我认真地考虑了无政府主义者的下述主张——国家在坚持其使用武力的独占权和保护一个地区的所有人的过程中，必然会侵犯到个人的权利，因而它本质上是不道德的。我反对这一主张，并证明一个国家可以通过一种不必侵犯任何个人权利的方式，从无政府状态（就象洛克所提出的自然状态）中产生，即使没有人有此意图或力图去创造它。对第一编中这一中心论证的探讨，导致许多不同的论题，这些论题包括：为什么道德观点还涉及到对行为的边际约束(side constraints)[①]，而不仅仅是目标导向；对动物的态度；为什么把复杂类型解释为是由无意过程产生的是令人满意的；有些行为为什么并不因为其受害者将得到某些赔偿而被允许，而是仍然要受到禁止；制止的惩罚理论的不成立；有关禁止冒险行为的问题；赫伯特·哈特的所谓“公平原则”；先发制人的攻击；预防性的拘留，等等。所有这些问题都指向对国家和无政府的性质以及道德合法性的探讨。

---

① 此为诺齐克理论中的一个重要概念，译名颇难确定，其含义是：一种道德约束是附丽于所有行为、活动的，要对每一行为本身加以正当与否的考察，并限制那些不正当的行为。就某一系列的行为而言，这一系列的行为、活动（手段）并不能仅仅由它所指向或最终达到的目的来证明为正当，还有一种约束——即边际约束是对这一系列中的所有行为都有效的，它禁止那些可能会有助于达到目的，但本身在道德上不正当的行为发生。由于这种约束是如影随人、如边随形般地随着行为，须臾不可离之，故译为“边际约束”。可参看本书边码第29页的论述，诺齐克的边际约束是以个人权利作为标准的，即凡侵犯个人权利的行为，无论其目的如何都是不允许的。——译者

第一编证明最弱意义上的国家，第二编论述没有任何功能更多的国家能得到证明，在这一过程中，我先论证了各种不同的旨在证明一个功能更多国家的理由都不能成立。针对认为这种国家将通过在其公民中达到或产生分配的正义而得到证明的主张，我提出了一种正义理论（即权利理论［the entitlement theory］），这一理论不需要任何功能更多的国家。我用这一理论来剖析和批评其它倾向于一种功能较多国家的分配正义理论，尤其是最近约翰·罗尔斯的著名理论。我也批评了其它一些人们可能认为能证明一种功能较多国家的理由，包括平等、嫉妒、工人自治、马克思的剥削理论。（觉得第一编困难的读者，将发现第二编容易些，而第八章又比第七章容易些。）第二编将以一种假设的描述结束——描述一个功能较多的国家是如何产生的，这个过程的设计旨在说明这样一种国家是相当无吸引力的。然而，即使最弱意义上的国家是唯一可证明的国家，它可能仍会显得苍白无力和令人乏味，而不能够激动人心，或者提出人们可为之奋斗的目标。为做出这方面的评价，我转向那种有明显激励作用的社会思想传统——乌托邦理论，证明能从这一传统挽救出来的，正是最弱意义国家的结构。这一论证涉及到一种对形成一个社会的不同方式的比较，涉及到设计手段和过滤手段，以及对一种应用数理经济学家所称的经济内核概念的模式的描述。

XII

我强调我的结论与大多数读者的信念相异，这可能会造成误解，使人以为这本书是有某种政治倾向的著作。然而它并不是这种著作，而是一种哲学的探讨——探讨我们在考虑个人权利与国家时，交织在一起出现的许多本身富有魅力的问题。"探讨"这个词用在这里是很恰当的。有一种哲学著述观坚持作者应当想清他提出的观点的所有细节及其困难，修饰和琢磨自己的观点，使之以一种完善、全面和精致的形式呈现给世界。我的哲学观不是这样。无论如何，我相信，一种不那么完善的著作，一种包含有未完成的观点、推测、公开的问题和难点、提示、边际联系和一种

主要论证思路的著作，在我们的理智生活中也应该有其地位和意义。有关各种主题的并非定论的那些话，也应有自已的一席之地。

确实，撰写哲学著作的通常方式使我困惑。人们写起哲学著作来就仿佛这些书是其主题的绝对定论一样。然而，谢天谢地！的确并非每个哲学家都认为他最后确立了真理，并围绕着它建立了牢不可破的堡垒。我们实际上都比这种想法要谦虚得多。这也是理所当然的。一个哲学家在长期艰苦地思考过他提出的观点之后，对这一观点的弱点：那些也许太松软而承受不住深刻有力的理智考察的地方；那些这一观点可能由此开始分崩离析的地方；以及他感到不安的未经细探的前提，都是心里清楚的。

有一种哲学活动，令人觉来就象把事实强行纳入某种固定形状的范畴。所有这些事实都在这儿，它们必须相互协调，你连挤带塞地把材料强行压入这种严格固定的范围，但这边压进去了，那边又鼓出来，你转来转去，挤压那突出的部分，但还是顾此失彼。所以你就来剪裁事实，以便它们互相协调，你进行这种挤压工作，直到最后几乎一切事实都多少勉强地呆在这一框架之内了，而那没有进入的是因为它离得太远而未被注意到。（当然，这全部工作并不都是那样生硬粗糙，也有一些巧妙处理和优雅动作。）很快地，你发现了看来非常合适的一个角度，在别的事实也引人注目地凸现之前迅速地按了快门。然后，再回到暗室里按上面的范畴结构修理破绽，最后剩下来的事情就是发表这张准确说明事实是什么模样的照片了，并指出它不可能是其它模样。

XX

没有哪个哲学家说："我是从哪儿开始的，在哪儿结束的，从此到彼这一段是我著作中的主要弱点，特别是这个地方，是我在这一过程中最值得注意的扭曲、推挤、硬压、斜劈、敲凿、拉长和切割之处，且不必说那些抛开和忽略了的事实，以及所有有意回避的东西了。"

我想，哲学家对他们在自己观点中领悟到的弱点保持沉默不

语，不直接就是一个哲学上诚实或正直的问题，虽然反省起来确乎如此，或至少要成为这样一个问题。这种保持缄默跟哲学家概括其观点的目的有关。为什么他们力图把一切事物都纳入一个固定的范畴呢？为什么不用另一个范畴，或更彻底地说，让事情保持其本来面目呢？把一切都纳入一个范畴对我们意味着什么？我们为何会想这样做？（我们要用它抵御什么？）我希望自己在将来的著作中，仍然对这些深刻（和令人震撼）的问题保持关注。

然而，我在此谈及这些问题的理由，并非是由于我感到这本书要比其它哲学作品更有必要说这些。我认为我在这本书所说的是正确的。我并不想收回我的观点，而宁愿把所有这些都交给读者：把我的怀疑、焦虑和犹豫，连同我的信念、信心和论证都交给读者。

XVI

在我的论证、过渡、前提方面的那些特殊之点上，凡我感到吃紧的地方，我都试图做出解释，或至少使读者注意是什么使我不安。预先说出一些一般的理论烦忧大概也是可以的。本书并不提出一种精确的个人权利的道德基础理论，也不包含对一种报复的惩罚理论的精确陈述和证明，它也不是对它提出的分配正义的三个原则的理论的精确陈述。我说的许多话，都依据于或使用了我相信这些理论若要成立就须具有的一般特征。我愿在今后再论述这些题目。如果我这样做了，无疑其结论又会和我现在所想的有些不同，这将需要对在此竖立的上层理论结构做某些修正。预期我将令人满意地完成这些基本工作，或者在我的工作完成之前保持缄默，在我看来都是不明智的。我希望本书也许能激起他人的帮助。

致　谢

这本书的头九章是在1971—1972年间，我作为帕洛阿尔托的行为科学高级研究中心的奖金获得者时写下的。这个研究中心是一个很小的、近乎个人主义的无政府组织的学院机关。我很感谢这个中心及其职员给我提供了有益的工作环境。第十章曾在1969年美国哲学协会东部分会一次会议上的“乌托邦和乌托邦理论”专题讨论会上，作为论文提交，那次发言中的一些论点现在散见于其它章节。整部书稿于1973年夏天修改完成。

巴巴拉·诺齐克对书中的一些论点的反对意见，有助于我深化自己的观点，此外她还在许多别的方面给了我大量帮助。几年来，当我考虑米谢尔·沃尔泽对书中某些题目的观点时，我也从他的评论、质疑和反证中获益非浅。我在中心写作这部书稿时，收到了 W.V.奎因、德内克·帕费特、吉尔伯特·哈曼的详细和富于教益的书面意见；在写作第七章时收到了约翰·罗尔斯和弗兰克·米谢尔曼 以 及 在 较早计划第一编时收到了阿兰·德绍维兹的详细和很有帮助的书面评论。我也从与罗纳德·德沃金有关竞争的保护机构如何工作的讨论，从伯顿·德罗宾的建议中获益非浅。近几年来，本书手稿各个阶段的一些部分，亦曾在伦理和法律哲学协会(SELF)的会议上宣读和讨论，与其会员的长期讨论，对我来说一直是理智刺激和快乐的源泉。正 是 六 年前 与默内·罗兹巴德的一次长时间谈话，刺激了我对个人主义无政府理论的兴趣。甚至比这更早，与布鲁斯·戈德伯格的争论，就导致

我认真地对待自由主义观点，以考虑我是接受还是驳斥它，这使进一步探寻这一主题，其结果就是现在呈现在读者面前的这部书。

第 一 编

自然态状，或如何自然而然地追溯出一个国家

第一章

为什么要探讨自然状态理论?

假如国家不存在，有必要发明它吗？假如国家有必要，人们必须去发明它吗？政治哲学和一种解释政治现象的理论要面对这些问题，要通过探讨“自然状态”——在此用传统政治理论的术语——来回答这些问题。要证明有必要复兴这一具有古典色彩的自然状态概念，就必须证明其产生的理论将是硕果累累、富于教益和可以广泛应用的。为了满足那些希望预先得到某种保证的（即不太信服这一点的）读者的需要，本章讨论为什么探讨自然状态理论是重要的，及把它看作是一种硕果累累的理论的理由。这些理由必然多少是抽象的和元理论的。而最好的理由将是发展了的理论本身。

政治哲学

政治哲学的基本问题，即一个先于有关国家应如何组织之问题的问题，是任何国家是否应当存在的问题。为什么不无政府呢？由于无政府主义的理论——如果可靠的话——不啻是对政治哲学的整个主题釜底抽薪，故而在开始讨论政治哲学时，首先考察它的主要对手无政府主义是恰当的。那些认为无政府主义并非无吸引力的人们，将认为政治哲学也有可能在此终结。而其他的人则急不可耐地要探讨随后的论题。然而，正象我们将看到的，那些设计政制者与无政府主义者——即那些急着从出发点跳开的人们和那些不愿从它离去的人们——都能同意，政治哲学从自然

状态理论开始有一种解释性的目的。（而认识论从试图反驳怀疑论开始却缺乏这样一种目的。）

那么，为回答为什么不无政府的问题，我们应当探讨哪种无政府状态呢？也许是那种假如现存政治状态不复存在，而又没有其它可能的政治状态能存在的情况下将出现的状态。但这种状态若是不以这样一种无根据的假设为前提，即假设所有地方的所有人都处在同一种无国家的状态，同时，在寻求达到与其相反的另一种特殊状态方面又近乎无计可施，那么这种状态就不会引起什么重大的理论兴趣。确实，假如这种无国家的状态是相当可怕的，那么，在没有什么能取代一个特定国家的情况下，就有理由竭力防止它的崩溃和毁灭了。

较有希望的看来是专注于一种基本的抽象描述，这种描述将包含所有人们感兴趣的状况，包括"如果没有政府我们现在会怎样"的状况。假如这一描述是足够可怕的，国家就要成为一个较好的选择对象了，人们就会象看待牙医那样把国家看作一种慈善了。但这样的可怕描述很难使人信服，这不仅是因为它不能使人振奋，而且，心理学和社会学的材料在这方面也太贫弱了，不能够支持这一涉及所有社会和个人的、如此悲观的对于无政府状态的概括，尤其是当这种论据有赖于并不提出有关国家状态的类似的悲观假设的时候。当然，人们知道一些现实的国家如何运行的情况，他们在这方面意见不一。而对极其重要的有关国家与无政府的选择，持谨慎态度的人可能采用"最大极小值"（minimax）标准，强调对无国家状态的一种悲观估计，将国家与这种被最悲观地描述为霍布士式的自然状态进行比较。但在使用最大极小值标准时，应当把这种霍布士式的自然状态与被最悲观地描述的可能国家，包括将来的国家进行比较。的确，在这样的比较中，最坏的自然状态将会比最坏的国家更可取。那些把国家视为一种恶的人将不会觉得"最大极小值"很有说服力，尤其是因为看来一个人总是能回到国家，如果这个国家变得可欲的话。另一方面，

“最大极大值”（maximax）标准将依据对事情发展的最乐观假设进行（象葛德文），只要你喜欢这种事情。但生硬的乐观主义也是缺少说服力的。确实，在此没有一个针对不确定情况下的选择设计的抉择标准能带来确信。那种最大限度增加期望功利的标准，在这种微弱的或然性基础上也不能带来确信。

看来，比较恰当的办法是探讨一种在其中人们一般都满足了道德约束、一般都象他们所应当活动的那样活动的无政府状态，特别是在决定应当努力达到什么目标的问题上更其如此。这样一个假定前提并不是那种生硬的乐观主义的，它并没有假定所有人都准确地按他们所应当去做的那样去做。但这种自然状态还是一个人能合理期望的最好的无政府状态，故而，探讨其性质和弱点，对于决定是否应当有一个国家而非无政府就具有关键的意义了。如果有人能展示国家甚至优于这一最可取的无政府状态，优于这一能合理期望的最好的自然状态；或者展示国家将通过一系列不违反任何道德约束的步骤产生，如果它的产生将是一种改善，这就提供了国家存在的一个合理基础，这一理性基础就将证明国家为正当的。[①]

这一探讨将提出如下问题：人们为建立和运转国家而必须做的所有行动，是否本身在道德上都是可允许的。一些无政府主义者不仅坚持我们没有国家会生活得更好些，而且认为任何国家都必然侵犯人们的道德权利，因此本质上是不道德的。这样，我们的出发点虽是非政治的，但却有意地避开了非道德。道德哲学为政治哲学提供基础和界限。人们相互之间可以做什么、不可以做什么的约束，也限制着人们通过一种国家机器可以做的事情，或者为建立这样一种机器可以做的事情。国家的基本强制力量拥有的 6

① 这对立于那种认为国家是通过一种自然的不可避免的退化过程从自然状态中产生的理论，这种理论很象医学方面的衰老或死亡理论，它并不“证明”国家是正当的，虽然可能使我们忍受其存在。

任何合法性之根源，正是在于那些可以强制实行的道德禁令）（基本强制力量就是不依赖于任何被强制者个人同意的力量。。这为国家的活动提供了一个主要的范围，也许是唯一合法的范围。再者，道德哲学在某种程度上是不清楚的，在人们的道德判断中引起歧异，就此而言，它也提出了一些人们可能认为能够在政治领域内恰当处理的问题。

解释性政治理论

除了对于政治哲学的重要性之外，探讨这种自然状态也将服务于解释的目的。理解政治领域的方式可以有下面三种：(1)通过非政治来充分地解释政治；(2)把政治看作是产生于非政治的，但认为它不能还原为非政治，对非政治因素的一种组织模式只能通过新的政治原则来理解；或者(3)把政治看作一个完全自立的领域。既然只有第一种方式许以充分理解整个政治领域的希望，[1] 它就是最可取的理论选择了，只有在知道它是不可能的时候才能放弃它。让我们把对一个领域的最可取和最完整的解释，称之为这个领域的基本解释。

为了通过非政治从根本上解释政治，人们可能或者从一种非政治状态开始，展示一种政治状态随后从它产生的方式和原因；或者从一种以非政治的方式描述的政治状态开始，再从其非政治的描述中推演出其政治的特征。这后一种推演或者要把政治特征与那些以非政治方式描述的特征相等同，或者要用科学法则来联系不同的特征。也许除了这最后一种模式，对解释的阐明将直接随着非政治的出发点（不管它是状态还是描述）自身的敞亮程

① 见诺伍德·罗素·汉森的《发现的类型》，纽约，剑桥大学出版社1958年版，第119—120页，他的引语来自海森伯格（第212页）。虽然一个物体的x（颜色、热度等）能通过它是由某种x性质的成分所构成来解释，但整个x的领域不可能以这种方式来解释或理解。

度，随着这一出发点与其政治结论的距离（真实的或表面的）变化而变化。这一出发点愈基本（即它体现的人类状态的重要的和不可逃避的基本特征愈多），离开或看上去离开其结果愈远（更少政治性或者看起来更不象国家），它也就愈好。如果从一个任意的且不重要的出发点，一个显然从最初就与国家很接近的出发点去探讨国家，就不会加深我们对国家的理解。而如果发现政治特征和政治联系可以还原为表面上很不同的非政治特征和联系，或者与它们统一起来，这就将是一个令人振奋的结果。如果这些特征是基本的，政治领域就将有坚定和深刻的基础。迄此我们从一种主要的理论已进展得如此之远，以致仅仅出于明智我们也应去说明一种政治状态是如何从一种非政治状态中产生的，也就是说，我们应从政治哲学中为人熟知的自然状态理论开始一种基本的解释。

一种自然状态理论，如果它是从对道德上可不允许和允许的行为、从对在社会中的一些人违反这些道德约束的深刻理由的基本的普遍描述开始，并且要继续描述国家是如何从这一状态中产生的，那么它将服务于我们的解释性目的，即使没有任何现实国家确曾以这种方式产生。亨佩尔论述了一种潜在解释（a potential explanation）的概念，这种解释可以大致地从直觉上理解为是这样的：假如在其中描述的一切都是真实的和活动的，那么它就是正确的解释。① 现在让我们说，一种有规则缺陷（law-defective）的潜在解释是一种带有错误的规则陈述的解释；一种有事实缺陷（fact defective）的潜在解释是一种带有错误前提条件的潜在解释。如果某一过程Q而非过程P产生了某一现象（虽然P是能产生这一现象的），那么，一种把这一现象解释为过程P的结果的潜在解释就是有缺陷的（即使这种缺陷既不是规则缺陷也不是事实缺

① 卡尔·亨佩尔：《科学解释的方面》，纽约，自由出版社1965年版，第247—249、273—278、293—295、338页。

8 陷）。假如过程Q没产生这一现象，那么P就要产生它了。① 让我们称这种实际上没有解释这一现象的潜在解释为一种有过程缺陷的（process-defective）的潜在解释。

一种基本的潜在解释——即一种如果把它看作实际解释，它就将解释整个领域的解释——给我们带来了重要的解释性阐明，即使它不是正确的解释。从原则上说，看到整个领域如何能从根本上得到解释，将大大加深我们对这一领域的理解。② 的确，若不考察各种类型的具体情况，想说明更多的东西是困难的，但我们不可能在此做这件事。有事实缺陷的基本的潜在解释，假如它们的错误前提"本来可以是真实的"，它们便将给我们带来巨大的启发，甚至任意专断的错误前提也将带来启发，有时还是很大的启发。有规则缺陷的基本的潜在解释有可能几乎象正确的解释一样阐明一个领域的性质，尤其是当"诸规则"一起组合为一个有意义的和完整的理论的时候。而那种既无规则缺陷亦无事实缺陷而仅有过程缺陷的基本的潜在解释，几乎完美地适合于我们的解释性计划和目的。

对政治领域中的自然状态的解释，是对这一领域的基本的潜9 在解释，即使它们不正确，它们也仍然在解释方面取得了成绩，给我们以启发。我们从观察国家本来能够怎样产生的过程中学到了许多东西，即使国家并不曾如此产生。我们也将从辨明国家为什么不曾如此产生中，从解释与自然状态相歧异的现实世界的特

---

① 或者，也许如果Q没有产生它，还有另一个过程R要产生它，虽然如果R没有产生这一现象，后来P也要产生，或者……。所以上面这句话应读为：如果[Q,R,……]的任何一个都没有产生这一现象，那么P就要产生它了。我们在此不考虑这样一种复杂性，即阻止Q产生这一现象的因素也可能阻止P产生它。

② 这一命题需要受到限定。得知我们知道是错误的一种潜在解释，并不增进我们对这样一个领域的理解：如女巫或恶鬼、幽灵通过某种舞蹈造出的领域。认为对一个领域的解释必须提出一种根本的支配这一领域的机制（或者做别的同样增进理解的事情）是有道理的。但这样说并不是在准确地陈述一种根本机制要解释一个领域就必须加以满足的那些深刻条件。正式的对这一命题的准确限定，尚有待于解释理论的发展。还有别的一些困难也要求这方面的发展，见J·克姆的《因果性、名义分类和事件的概念》，载《哲学杂志》1973年10月号，第217—236页。

殊成分，即人们如何把国家塑造成现在这个样子的尝试中获益非浅。

由于政治哲学和解释性政治理论都集中注意洛克的自然状态，我们亦将从此开始。更确切地说，我们将从个人开始。在某些成分上，这种个人所处的状态与洛克的自然状态非常相似，以致我们在此可以把许多别的重要差别忽略不计。只有在我们的观念和洛克的观念之间的差别牵涉到政治哲学时，牵涉到我们有关国家的讨论时，这些差别才被提到。对道德背景的完全准确的陈述，包括道德理论及其根据的准确陈述，将要求一种全面的展示，这是另一个时候的工作。(是毕生的工作?) 这一工作至关重要，不完成这一工作，留下的理论缺口就非常之大，以致看到我们在此正遵循受人尊重的洛克传统只是一个很小的安慰——洛克在他的《政府论》下篇中，并没有提供任何哪怕与一种对自然法的地位和基础的满意解释稍微相似的东西。

10 # 第二章

自然状态

在洛克描述的自然状态中的个人，是处在“一种完善的自由状态中的，他们在自然法的界限内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋须得到任何人的许可或听命于任何人的意志”(第4节)。[①] 自然法的约束要求“任何人都不应侵犯另一个人的生命、健康、自由或财产”(第6节)。有些人侵越了这些界限，“侵犯了他人的权利……对他人造成了伤害”，于是作为回应，人们就可以起而捍卫自己和别人以反对这种对权利的侵犯（第3章）。受害者及其代理人就可以从侵犯者那里得到“与他遭受的损害相称的赔偿”(第10节)；“每个人都有权惩罚违反自然法的人，这种惩罚以制止违反自然法为度”(第7节)；每个人都可以，也仅可以“根据冷静的理性和良心的指示，比照（一个罪犯）所犯的罪行，对他施以惩处，尽量起到纠正和禁止的作用”(第8节)。

洛克说，在这方面，“自然状态有种种不便”，由于这些不便，“我也可以承认，公民政府是恰当的医治办法”(第13节)。为准确理解公民政府要医治些什么，我们必须比重复洛克开列的自然状态的种种不便的表格走得更远。我们也必须考虑在一个自然状态中可能做出什么样的安排来处理这些不便——目的是避免这些不

① 约翰·洛克:《政府论》上下篇，拉斯莱特编，纽约，剑桥大学出版社1967年版。除非专门指出，所有引语都来自《政府论》下篇。

便，或使它们较少出现，出现时也不致造成太严重的后果。只有 [11] 在自然状态中的所有潜力都发挥殆尽之后——亦即所有人们可能达到的自愿安排和协议都被他们试过之后，只有当这些手段的效果都被评价过之后，我们才能看清这种不便是否仍然严重到需要由国家来医治的程度，才能评价这种医治是否比疾病更坏。①

在一个自然状态中，人们理解的自然法不可能为每种偶然情况都提供恰当的处理办法(见第159和160节，洛克在说到法制时涉及到这一点，并对照第124节)。判断涉及自己的案件的人们将总是给予自己以怀疑之便，并假定自己是正确的一方。他们将过高估计他们所遭受的伤害程度，而激情将导致他们试图去过份地惩罚他人，或者索要过份的赔偿（第13、124、125节)。这样，对一个人权利的私自强行(包括对那些当一个人被过份惩罚时而被侵犯的权利的强行)，就将导致世仇和宿怨，导致无休止的报复行为和索取赔偿。没有一种稳定可靠的办法来解决这种争端，来结束这种争端并使双方都知道它已结束。即使一方说他将停止他的报复行动，另一方也只有在下面这种情况下才会感到放心，即只有在 [12] 知道对方真的觉得他并无权利得到赔偿或进行报复，因此当机会合适时也不会这样做时才会感到放心。单独一方可能采取的任何一种试图永远摆脱世仇宿怨的办法，对另一方只提供了一种不充

---

① 蒲鲁东描述过国家的内在的"不便"。他说："被政府统治就是被那些既无权利、又无智慧和德性如此做的人观察、监视、调查、指导、立法、计数、调整、注册、教训、劝诫、控制、阻止、估量、评价、检查和命令。被政府统治就是在一切工作和交易中都被注意、登记、计算、抽税、按印、衡量、统计、估价、批准、授权、监督、防范、禁止、改造、纠正和惩罚；就是以公共利益和一般幸福之名，被迫做出捐献，并被训练、诈取、剥削、垄断、强夺、压榨、勒索、抢劫；然后，如有最轻微的反抗或刚开始抱怨，就要被压制、处罚、辱骂、侵扰、追逐、虐待、挨打、缴械、拘留、窒息、监禁、审判、定罪、枪击、押送、牺牲、出卖、陷害；就要被示众、嘲笑、讥讽、愚弄、施暴和丧失名誉。这就是政府，这就是它的正义，这就是它的道德。"见其《19世纪革命的普遍观念》，J. B. 罗宾森译，伦敦，自由出版社1923年版，第293—294页。

分的保证。心照不宣的停战协议也是不稳固的。[①] 这种相互都感到自己被伤害了的感情，甚至在权利很分明和对每个人行为的事实都无异议的情况下也会出现。而当事实或权利在某种程度上都不分明的情况下，这样一种复仇之争产生的机会就更多了。还有，在一种自然状态中，一个人也可能缺少强行他的权利的力量，他可能无力惩罚一个侵犯了他的权利的较强敌手，或者无力从他那里索取赔偿。

保护性社团

一个人在一种自然状态里怎样对待这些麻烦呢？让我们从上文最后一种麻烦开始。在自然状态中，一个人可能自己去强行他的权利，保卫自己、索要赔偿和进行惩罚（或至少尽自己所能地去这样做）。而其他人也可能应其吁请而与他联合起来保卫他。[②] 他们可能与他联合起来去击退一次攻击，或追逐一个侵害者，因为他们或者是乐于助人的；或者是他的朋友；或者求助者以前也曾帮助过他们；或者希望他以后将会帮助他们；或者为了交换什么东西。这种个人的联合可能形成相互保护的社团：社团中的所有人都要响应任何成员保护自己或强行其权利的请求。团结就是力量。但这种简单的相互保护的社团仍面临两种不便：(1)每个人都总是要准备随时应召来履行一种保护性功能，（还有，在并不需要所有成员服务的情况下，如何决定由哪些人来做出响应呢？）(2)任何成员都可以向他的同伴呼吁，说他的权利正被侵犯或曾受侵犯。保护性社团将少不了听到其中那些脾气恶劣和患偏执狂的成员的呼吁，且不说有些成员可能试图在自卫的幌子下通过这一社

13 团去侵犯他人的权利。如果同一社团内的两个成员发生争执，这时也要出现困难，他们两个人都呼吁他的同伴来帮助他。

---

① 有关把自己约束在一个地位上的困难，以及心照不宣的协议，见托马斯·谢林《冲突的战略》，坎布里奇，哈佛大学出版社1960年版。

② 没有他的呼吁，别人也可以实行惩罚，见本书第5章的进一步讨论。

一个相互保护的社团可能试图采用一种不干预政策来处理它内部成员的冲突。但是，这一政策将在这一社团内造成不和，可能导致一些相互斗争的亚团体的形成，从而造成这一社团的倾覆。这一政策也会鼓励潜在的侵犯者尽可能多地加入各种相互保护的社团，以免除他人的报复或自卫行动；如此就会削弱社团起遮蔽和保护作用的初衷。这样，保护性社团（即几乎所有那些要继续存在下去、且人们会愿意加入的社团）就不会实行一种不干预政策；它们将采取某种程序来决定当一些成员谴责另一些成员侵犯了自己权利时应该怎么办。可以想像有许多任意专断的程序（例如站在首先提出谴责的成员一边），但大多数人将愿意加入那些采取某种程序来确定争执双方孰是孰非的社团。当社团的一个成员与非成员发生冲突时，社团也想以某种方式确定谁是对的，哪怕这只是为了避免频繁的与代价昂贵的对涉及其成员的争执的干预，而并非是为了主持正义。至于每个人都要随时应召的不便（不管他们当时是在干什么，也不管他们的情绪和利益），可以以通常的方式通过劳动的分工和交换来处理。一些人将被雇佣来承担保护性工作，一些发起人将做出卖保护性服务的生意。各种各样的保护将以各种价格被提供，以备那些可能希望更广泛和更严密的保护的人们之需。①

一个人除了把探查、了解和裁判罪行、惩罚和索取赔偿的所有职能交付一个私人保护机构之外，还可能做出更特殊的安排或承担。考虑到裁决者判断涉及他自己的案件的危险，他可能把他是否真的受到了伤害、在什么程度上受到了伤害的裁决交付给另一个较中立或较超脱的一方。为了使裁决卓有成效地被公开履行，这样一个裁决者就必须是普遍被人们尊重和被认为是中立和 14

① 我们将在[边码]第18页看到金钱如何并不通过一个建立一种交换媒介的明确协议而在自然状态中产生。属于个人主义的无政府主义传统的一些作家提出和讨论过私人保护服务的问题。可参见L.斯普纳、本杰明·R·塔克、詹姆斯·J.马丁、F.坦迪、M.N.罗思巴德，莫里斯、L.坦尼希尔、大卫·弗里德曼等人的著作。

公正的。争执双方就可能都如此试图保护自己以免出现偏袒的情况，甚至双方都可能同意由同一个人作为他们的裁决者，同意服从他的决定。(或者可以有一种专门的程序，对他的决定不满的一方能诉诸这一程序。)而出于明显的理由，人们将强烈地倾向于把上述的职能集中于一个代理人或一个机构。

现在的人们有时也把他们的争执带到国家的法制之外，交付给他们选择的其他裁决者或法庭，例如宗教法庭来裁决。[①] 如果争执各方讨厌国家的某些活动或其法制，不想与它发生关系，他们可能同意采用国家机器之外的某种仲裁或判决形式。人们容易忘记采取独立于国家的行动的可能性。(同样，那些愿意由家长制方式来管理的人们，也容易忘记通过契约限制他们自己的某些行为的可能性，或者由自己指定一个确定的家长式的监护团体的可能性。他们不考虑这种可能性，而只是忍受一个立法机关碰巧加给他们的那种限制模式。一个寻求一群明智者来管理他自己利益的人，真的会选定那些现在构成国会两院的人们吗?)那些不同于国家提供的特定形式的其它审判裁决形式，是肯定能够建立的。人们使用国家的形式，并不是由于建立和选择其他形式代价昂贵。不是这样的，因为很容易找到大量的各方能选择的既定形式。使人们采用国家审判体系的原因大概是最终的强制力的问题。只有国家能够违反其中一方的意志而强制实行一个裁决。因为国家不允许其他任何实体强行另一个体系的裁决。所以，在双方对一种解决方式意见不一的争执中，或者在一方不相信另一方会服从决定的争执中 (即如果与另一方约定他要因侵犯而交出一大笔财产，如果他不服从这一约定，那么依靠什么机构强制实行这一契约呢?)，希望其要求生效的各方，除了采用恰恰是国家法制的手段之外，将别无其它国家法制所允许的手段。这可能使那些与一

15

① 见I.B.辛格的《在我父亲的法庭上》，纽约，法拉·斯特劳斯出版社1966年版，最近的一个"反文化"例证见《取胜杂志》，1971年11月号，第11—17页。

种既定国家体制相当对立的人们，面临某些特别痛苦和艰难的选择。(如果国家法制体系强制实行某些仲裁程序的裁决，人们可能渐渐会达成一种共识——假定他们都遵守这一共识——而无须与他们所理解的国家官员或制度之间有任何实际的直接接触。但这同样也适用于他们签订一份仅仅由国家强制实行的契约的情况。)

保护性机构将要求它们的委托人放弃他们实行个人报复的权利吗(假如他们受到非这一机构的主顾的人伤害的时候)？这样一种报复很可能导致另一个机构或个人的反报复，一个保护性机构不希望在随后的阶段由于要保护它的委托人免遭反报复而陷入泥潭。保护性机构将拒绝保护对反报复的防卫，除非它们一开始就允许个人报复。(虽然它们不是可以因提供这种更广泛的保护索要更多的钱吗？)保护性机构甚至不必提出要求，一个人作为一个委托人与机构协议的一部分，他要按约放弃他对它的其他委托人实行个人报复的权利。这一机构只需拒绝给一个委托人C——他私自实行了他对其他委托人的报复权利——以任何对反报复的保护就行了。如果C私自报复的是一个非委托人，情况也是同样。C是作为这一机构的一个委托人私行报复这一外加事实，意味着这一机构对待C的态度将象它对待任何私自强行他对其委托人的报复权利的非委托人的态度一样（见第五章）。这就把机构内的个人强行权利减少到很低的水平。

支配的保护性社团

最初，有几个不同的保护性社团或公司将在同一地区提供它们的服务。当不同机构的委托人之间发生冲突时会出现什么情况呢？如果各机构对案件的处理都做出同样的决定，那么事情是相当简单的。(虽然每个机构都可能想要自己来实行处罚。)但如果它们对案件的是非裁决不一，一个机构试图保护它的委托人，而另一个机构试图惩罚他或使他交付赔偿，这时会发生什么情况呢？ 16
只有三种可能性值得考虑：

1. 在这种情况下就是两个机构的实力较量了。其中一个机构将赢得这场较量，由于失败机构的委托人在与胜利机构的委托人的冲突中得不到好的保护，他们就离开这一机构而与胜利的机构发生关系。①

2. 一个机构以一个地区为中心拥有其势力，而另一个机构以另一个地区为中心拥有其势力。每个机构都在靠近自己势力中心的地方取胜，离中心越远就越难取胜。② 这样，与第一个机构发生关系却处在第二个机构势力范围内的人们，将或者是搬迁到靠近自己的机构的大本营的地方，或者是转而寻求第二个机构的保护。(其疆界大概象国家之间一样经常在冲突中变动不定。)

在这两种情况中，都没有保留很多的地域交叉。仅仅是一个保护性机构在一个既定地域内活动。

3. 两个机构长期保持着势均力敌，经常斗争而胜败大致相等。它们散布在各地的成员经常相互打交道并发生冲突。这样，或许是在休战期间，或者是在仅仅一些小冲突之后，两个机构都认识到若无预防措施，这种战斗将不断发生。无论如何，为避免经常是代价昂贵却一事无成的斗争，两个机构也许会通过它们的执行机关而一起同意和平地解决那些意见不一的争端。它们同意建立第三个裁判机关或法庭并服从其决定，这样当它们各自的判断相异时就能诉诸于这一裁判机关。(或者，它们可能确立这个机构在哪些情况下有裁判权的规

---

① 给读者的练习：描述在此讨论的思考如何导致每个地区有一个支配性的机构或机构联合体。

② 见K.R.布尔丁《冲突与防卫》，纽约，哈珀和劳公司1962年版，第12章。

则。)[1] 这样就出现了一种上诉法庭的体制，和有关裁判权和法律冲突时共同同意的规则。虽然有不同的机构在活动，但却有一个统一和联合的裁判体系，它们都是这个体系的成员。

在这三种情况中，几乎所有居于一个地区的人们，都处在某种判断他们的冲突要求和强行他们的权利的共同体制之下。在自发团体、相互保护的社团、劳动分工、市场压力、尺度经济(economies of scale)和合理自利的压迫下，从无政府状态中，就产生了某种很类似于一个最弱意义国家的实体，或者某些地理上明确划分的最弱意义国家。为什么这一购买保护的市场会不同于所有别的市场呢？为什么一种实质的垄断会在这种市场中出现，而毋需有象在其它地方那样的创立和维持一种垄断的政府干预呢？[2] 被购买的产品、在此即防范他人的保护的价值是相对的，它依赖于他人有多强。但不象其它在比较中估定价格的物品，最有竞争力的保护性服务不可能共存，这种服务的性质不仅使不同的机构陷入在保护主顾方面的竞争，而且也引起它们相互之间的猛烈冲突。再者，由于相对价值较低的产品，其价值的下降并不相应于购买价值最高产品的人数，顾客并不会稳定地倾向于购买价值较低的产品，竞争的公司就陷入一种下降的螺旋，故而我们只列举了三种可能性。 17

我们上面的叙述，假定了每个机构都试图在洛克的自然法范围内真诚地活动。[3] 但一个"保护性社团"有可能侵犯其他个人。

---

① 为指明这样一组规则的复杂性，可参见美国法学院：《法的冲突：法的再次重述》。

② 见Y.布罗曾的《政府是垄断的根源吗?》，载《国际组织评论》第5卷第2期(1968—1969)，第67—78页；F.马克卢普：《垄断的政治经济学》，巴尔的摩，约翰·霍普金斯出版社1952年版。

③ 洛克假定自然状态中的大多数人(虽然不是全部)将接受自然法。见理查德·阿什克罗夫特的《洛克的自然状态》，载《美国政治科学评论》，1968年9月号，第898—915页。

按照洛克的自然法，这样它就将是一个违法机构。对它的势力有没有什么实际的抗衡呢?(对一个国家的权力有没有什么实际的抗衡呢?)其它机构可能联合起来反对它。人们可能拒绝与违法机构的委托人打交道，抵制他们，以减少这种机构干涉他们自己事务的可能性。这可能使违法机构较难得到委托人，但这种抵制看来只有在一些很乐观的假定下才是一种有效手段，即假定不可能保密，以及一个人部分抵制的代价，低于可从一个“违法”机构提供的较全面保护得到的利益。假如“违法”机构是一公开的侵犯者，完全抛弃了公正的外衣而敲诈勒索、杀人越货，那么，较之于国家它将更难存身。因为国家对自身合法性的声称，引导其公民相信他们在服从它的命令、向其纳税、为它打仗等方面负有某种义务，所以有些人会自愿与它合作。而一个公开的侵犯性机构却不可能依靠，也不会得到任何这种自愿的合作，因为人们只会把自己看作是它的受害者，而不会看作是它的公民。①

18

看不见的手的解释

那么，总的来说，一个支配性的保护社团和国家有什么不同呢?洛克设想建立公民社会必须有一契约是错误的吗?这是否就象他在下述方面错了一样，他曾设想一种“协议”或“相互同意”对“发明货币”是必需的。在一种物物交换体系中，甚至就在市场上，去找一个有你想要的东西、并且想要你有的东西的人是很不便和费气力的；我们也应注意到，一个市场也不必通过每个人都明确地同意在那个地方交易而成为一个市场。人们将用他们的物品，去交换那种他们了解到比他们所拥有的东西更为普遍地为人所需的东西，因为，这将使他们更有可能用这种东西去换他们想要的东西。出于同样的理由，别人也更愿意交换这种较普遍地

---

① 见莫里斯和L.坦尼希尔的《趋向自由的市场》；关于自愿合作对于政府活动的重要性，见例如亚当·罗伯特编的《作为国防的公民抵制》，巴尔的摩，企鹅丛书1969年版。热纳·夏普：《非暴力行动的政治》，波士顿，波特尔·萨更特出版社1973年版。

为人所需的东西。这样人们将集中交换这种较畅销的物品，愿意以自己的物品去换这种物品，而他们越是愿意这样做，他们也就越是清楚其他人也愿意这样做，这就进入了一个互相加强的过程。(这一过程将得到那些想在方便的交换中获益的中间人的推动和促进，他们自己将常常发现在交换中提供较畅销的物品是最便利的。)显然，他们通过个人选择所集中关注的这类物品，应当具有某些性质：如一开始就有独立的价值（否则它们不会一开始就较畅销），能长期贮藏，不会腐烂，可以分割，便于携带等等。确定这样一种交换的媒介并不需要明确的协议或者社会的契约。

这类解释有某种可取的性质。它们展示了：有的全面模式或计划，并不象有的人所想的必须通过一个人或一个团体成功的努力而实现；相反，它可通过一种与"有意"的全面模式或计划全无关涉的方式而产生并维持。仿照亚当·斯密，我们将称这种解释为"看不见的手的解释。"("每个人都只想着他自己的所得，而在这种状态中就象在许多别的情况中一样，他被一只看不见的手引导到促进一个与他的打算了无关涉的目标。")看不见的手的解释的这种特别令人满意的性质（一种我希望在这本书对国家的解释中拥有的性质），可以从它与第一章中约略提到的基本解释的概念的联系中得到部分说明。对一个领域的基本解释是以别的术语对这一领域进行的解释，它决不使用任何这一领域中的概念。只有通过这种解释，我们才能解释，从而理解有关这个领域的一切。在其它各种条件相同的情况下，我们的解释越少使用构成要被解释的东西的概念，我们的理解也就越透彻。现在让我们考虑那些据认为只能通过理智的设计、通过实现模式的某种努力才能产生的复杂模式。一个人可能直接通过旨在实现这一模式的个人欲望、需要、信念等来解释这种模式。但在这种解释中，将出现对这一作为信仰和欲望目标的模式的描述，至少是在引号中出现。这种解释本身将说某些个人欲望产生带有这一模式的某些特征的事物，说某些个人相信实现这一模式的唯一的或最好的道路是要

19

做些什么。看不见的手的解释最大限度地减少了使用那些构成恰恰要被解释的现象的概念。与直接的解释形成对照，它们并不把大量作为人们欲望或信仰目标的模式概念包含进来，用它们解释复杂的模式。这样，对现象的看不见的手的解释，比起那种通过设计人们意向目标而产生的解泽来，就能给人们带来更透彻的理解。所以，说它们是更令人满意的解释就毫不奇怪了。

一种看不见的手的解释将说明：那种乍看起来是某个人有意设计的产物的东西，实际上不是由任何人的意向带来的。我们可以称与此相对照的一种解释为“隐藏的手的解释”。一种隐藏的手的解释说明：那种乍看起来仅仅是一组互不相关的事实、肯定不是意向设计的产物的东西，事实上却是一个人或一个团体有意设计的产物。有些人也会发现这种解释亦令人满意，这从“阴谋”理论的流行可以看到。

有的人可能如此看重看不见的手和隐藏的手这两种解释，以致可能尝试做一种西西弗斯式的工作，即把每组意味着非计划或恰巧相合的孤立事实，都解释为意图计划的产物；同时，又把每一看来是计划产物的东西，都解释为一组非计划的事实！做一做这种反复的工作是相当有意思的，哪怕只是完成了一个圆圈而回到原地。

由于我并没有提供对看不见的手的解释的详细说明，[①]亦由于这一概念将要在后面起作用，我给出一些范例，以便读者对我们所理解的这种解释有一较清晰的把握（在此给出的解释是说明解释的类型，它们本身不必是正确的解释）：

① 在论述看不见的手的解释必须考虑的各种问题之始，可参见F.A.海耶克的论文《论行为规范体系的进展》和《人的行为而非人的计划的结果》，收在他的《哲学、政治学与经济学研究》一书中，芝加哥大学出版社1967年版，以及他的《自由宪章》第2章和第4章。亦见本书第10章有关设计手段和过滤手段的讨论。为弄清我们与这一开端有多远，可注意此间并没有解释为何并非与变化现象的功能联系的一切科学解释（即不诉诸意图的解释），都是一种看不见的手的解释。

1. 有机体和群体特征的进化论解释（通过随机变化、自然选择、遗传变异等等，见詹姆斯·克劳和莫顿·基姆诺的《群体遗传学导论》，其中概述了数学方面的公式，纽约，哈珀和劳公司1970年版）。

2. 动物群体的调节的生态学解释（见劳伦斯·斯诺博德金《生长与动物群体调节》，纽约，霍特，莱茵哈特和温斯特出版公司1966年版，其中有一概述）。

3. 托马斯·谢林的解释模型（《美国经济评论》，1969年5月号，第488—493页）展示了极端的居住隔离方式如何可以从这样一些人中产生：他们并不打算隔离，但希望住在比方说邻居之中有55%的人是属于自己团体的地区，他们通过交换居住地而达到这一目标。

4. 对各种复杂行为模式的某些有效制约的解释。

5. 理查德·赫恩斯坦对社会阶级分层类型的遗传因素的讨论（《精英中的智商》，大西洋月刊出版社1933年版）。

6. 如何在市场中完善经济核算的讨论（见路德维希·封·米塞斯的《社会主义》第二编，《人类行为》第四、七——九章）。

7. 有关非市场干预的效果，有关新平衡的建立和性质的微观经济学的解释。

8. 珍妮·雅可布对什么因素使城市某些部分获得安全的讨论（见《美国大城市的衰兴》，纽约，兰登书屋1961年版）。

9. 贸易圈的奥地利学派理论。

10. 卡尔·多伊奇和威廉·马多的观察：在一个组织中，有大量重要的决定（那些随后能被评价为是正确的决定）要在很少的选择对象中做出，如果许多人都有机会对应当做什么决定发表意见，有些人就将逐渐获得作为明智的顾问的尊荣，即便所有发表意见者都是随意地决定要提供什么样的建议（《谈大型机关政治组织中明智的出现》，载《行为科 21

学》1961年1月号，第72—78页）。

11. 通过再修正弗雷德利克·弗雷修正的彼得原则所提出的类型：人们在他们的无能被察觉到时，就从他们无能的水平上上升了三级。

12. 罗伯塔·沃尔斯泰特(《珍珠港：警告与决策》，斯坦福大学出版社1962年版）针对“阴谋”理论家，对美国为何没有根据它掌握的日本即将进攻珍珠港的证据采取行动提出的解释。

13. “犹太人的杰出智力”的解释：强调大量最聪明的男性天主教徒几个世纪以来都没有孩子，而犹太教的拉比们却被鼓励结婚和生育。

14. 解释为什么公共利益并不仅仅由个人行为来提供的理论。

15. 阿门·阿尔基恩所持的一种与亚当·斯密不同的看不见的手的观点（用我们后面的话说，是一种过滤器的观点，见《不确定性、进化和经济理论》，载《政治经济杂志》，1950年，第211—221页）。

16. F.A.海耶克的解释：社会合作如何利用比任何个人掌握的知识都更多的知识，其方式是人们根据其他人的类似的调整活动对其地方境况的影响方式，以及追随他们面临的榜样来调整自己的活动；社会合作据此创造新的制度形式、普遍的行为模式，等等（《自由宪章》第二章）。

一种有价值的研究，将列出看不见的手的解释的不同模式和结合，指出其中何种模式的解释能说明何种类型的情况，而我们在此仅能描述两种产生情况P的看不见的手的过程：过滤过程和平衡过程。只有适合于P的成分才能经过过滤过程，因为这种过程或结构滤掉所有非P的因素；在平衡过程中，每个成份都反应或调整于“局部的”条件，而随着每一调整改变其它紧邻成份的局部

环境，最后局部调整聚集的总和就构成或实现了P。(这种聚集式的局部调整过程，有些并不达到一个平衡的类型，甚至一个运动的类 22 型。）一个平衡过程可以有各种不同的方式来帮助维持一个类型，也可能有一个过滤器清除那些自这一类型逸出的过大而不能由内在平衡机制带回的因素。也许这种解释的最精致形式涉及到两个平衡过程：每个过程都在小的偏差的外表下，在内部维持着其类型；每个过程又都是排除另一个过程中出现的大的偏差的过滤器。

我们从上面可以注意到，过滤过程的概念能使我们理解到，社会科学哲学中被看作是个体主义方法论的观点可能出错。如果存在一种滤掉（毁弃）所有非P的Q的因素的过滤，那么为何所有Q的因素都是P的因素（都适应于类型P）的解释就要参照这一过滤。对每一特殊的Q，都可能有一种特殊的解释——解释它为何是P，它如何成为P的，作为P它维持什么。但为何所有Q的因素都是P的解释，却与这些个别的解释没有关系，即使这些都是存在着的Q的因素，因为那正是要被解释的东西的一部分。这一解释将参照这一过滤。为了弄清楚这一点，我们可想像我们没有任何为什么个体Q的因素是P的因素的解释。某些Q的因素是P，这只是一个根本的统计学法则（就我们能辨别的而言）；我们甚至可能完全无法发现任何稳定的统计规则。在这种情况下，我们将知道为何所有Q的因素是P的因素（知道有Q的因素存在，甚至知道它们为何存在），而毋需知道任何个别的Q，以及为什么它是P！个体主义方法论的观点，则不要求有任何基本的（不可还原的）社会过滤过程。

支配的保护性社团是一个国家吗？

我们提供了一种对国家的看不见的手的解释吗？至少在两个方面，私人的保护性社团体系与一个最弱意义上的国家有所不同，似乎不能满足一个国家的最弱概念：（1）私人保护社团看来允 23 许某些人强行他们自己的权利；（2）它看来并不保护处在它范围

内的所有人。遵循韦伯理论传统的作者们，① 把一种在一个地区内使用强力的独占权，一种不容许个人对权利的强行的独占权，看作是一个国家存在的关键。正象马谢尔·科亨在一篇未发表的论文中指出的那样，一个国家可能实际上毋需独占它未予授权的使用强力而存在，在一个国家的疆域内，可能存在着象黑手党、三K党、白种公民协会、罢工的工会会员、"气象员"②等也使用强力的团体。声称拥有这样一种独占权并不是足够的条件（如果你这样声称你并不会变成国家），作为这种独占权的唯一声称者也不是一个必要的条件。国家并不需要所有人都承认它对这种独占权的声称的合法性，这一原因或者是象和平主义者所认为的：没有任何人有权使用强力；或者是象革命家们所相信的：某个现实国家缺少这种权利；或者是象革命家们所相信的：他们有权联合起来摆脱这个国家，而不管这个国家说些什么。这样，概括国家存在的充分条件就变成一件困难和混乱的工作。③

就我们此处的目的而言，我们只需强调私人保护机构体系（或任何其中的分支）显然不能满足的一个必要条件就可以了。当一个国家说只有它可以决定谁能使用强力，以及在什么条件下使用时，它坚持着这种决定的独占权，它把在其疆域内宣布哪种强力使用是合法的和被许可的唯一权利保留给自己，而且，它声称有权惩罚所有违反它宣布的这一独占权的人们。这种独占权可能以两种方式被违反：(1)一个人可能使用强力，即使国家未授权他这样做；(2)一个人或一个团体，虽然不是自己使用强力，但

① 见M·韦伯《社会与经济组织理论》，纽约，自由出版社1947年版，第156页，和M·雷斯坦编《韦伯论经济与社会中的法》，坎布里奇，哈佛大学出版社1954年版，第13章。

② "气象员"组织是美国60年代后期，从"学生争取民主社会组织"中分裂出来的一个激进派别，主张暴力和恐怖手段。——译者

③ 比较H.L.A.哈特在《法的概念》中对一种法制的存在的平行问题的论述，牛津，克拉任顿出版社1961年版，第113—120页。

可能建立一个另外的权威（甚或坚持它是唯一合法的权威）来决定在什么情况下由什么人来使用强力是恰当和合法的。一个国家是否必须声称有权惩罚第二种违反者是不清楚的，任何国家是否实际上都要避免惩罚在其疆界内一个如此意义的团体则更可怀疑。上面我没有提及在此所涉及的是哪一种"可以"、"合法性"和"可允许"的问题。道德上的许可不是一个决定的问题，国家也不必如此自负，以致声称自己是决定道德问题的唯一权威。至于说到法律上的许可，就将要求提供一种对一套法律体系的解释，而为了避免循环论证，这种解释不应使用国家的概念。 24

按照我们的目的，我们可以继续说，国家存在的一个必要条件是它将以某个人或组织的名义宣称，它要尽其所能地（要考虑这样做的费用、可行性、它应当做的其它更重要的事情等）惩罚一切它发现是未经它明确允许而使用了强力的人们。（刚才所说的允许可能是一种特别的许可，或者是通过某个一般规则或授权而被承认的许可。）但这还是不够的，国家还可能保留可否赦免某人的权利；为了施行惩罚，可能不仅要发现对强力的"未经授权的"使用，而且要通过一种确定和专门的取证过程来证实这种使用确曾发生等等。然而，即使这样，我们在此还是前进了一步。看来，保护性机构无论是通过个人还是通过集体，它们都并不做这样一种宣称，它们若这样做看来在道德上也是不合法的。所以，看起来，私人保护性社团体系若不实行任何道德上不合法的行动，它就会缺少独占的因素，因而也就不构成或包含着一个国家。为考察独占因素的问题，我们将必须考虑以下情况：某个团体（或某个人）生活在一种私人保护机构的体系中，却拒绝加入任何保护性社团，他们坚持由自己来判断他们的权利是否被侵犯，坚持由个人通过惩罚侵犯者或向他们索取赔偿来强行他们自己的权利。

认为私人保护社团体系并非一个国家的第二个理由是：在这一体系下（不考虑偶然的情况），只有那些为保护付了钱的人才能

得到保护，进一步说，有不同等级的保护可供购买。外部经济的问题又出现了，除非自己愿意，没有人为他人的保护付款，也不要求任何人为他人的保护出钱或捐助。保护和对人们权利的强行被看作是一种由市场提供的经济物品，就象其它重要物品如食物和衣服一样。然而，在通常意义的国家下，每个生活在其疆域内的人（甚或有时在外旅游者）都得到国家的保护（或至少有权得到它的保护）。如果没有某个私人团体捐赠足够的资金来充作这种保护的费用（支付给把罪犯带到拘留所、法庭和监狱的侦探、警察），或者如果国家没有发现某种它能承担的服务而以其收入用作这种费用[1]，人们就要预期一个提供如此广泛保护的国家会实行再分配的政策。这就将是一个国家——在此某些人付较多的钱以便其他人也能得到保护。的确，在大多数政治理论家那里认真讨论的最弱意义上的国家，古典自由主义理论中的守夜人式的国家，看来就是在这种意义上再分配的。然而，一个保护性机构、一个事务所怎么能向某些人收费以把它的保护提供给别人呢？[1]（我们不讨论象某些人为他人付一部分款那样的事情，因为这对要精细地划分其顾客和收费的种类的机构来说是太费事了。）

如此看来，在一个地区内的支配性保护机构不仅缺少对强力使用的必要的独占权，而且也不向其地域内的所有人提供保护，所有支配性机构看来都并非一个国家，但这些都只是似是而非的现象。

---

① 我听说有人认为国家能通过经营彩票而在财政上支持自身，但由于它没有权利禁止私人企业家做同样的事，有什么理由认为国家在吸引顾客买它的彩票方面会比任何别的竞争公司更成功呢？

② 有关医学界在这方面的要求，见R.凯塞尔的《在医学中的价格歧视》，载《法律与经济杂志》，1958年10月号，第20—53页。

第三章

道德约束与国家

最弱意义的国家与超弱意义的国家

古典自由主义理论的守夜人式的国家，其功能仅限于保护它所有的公民免遭暴力、偷窃、欺骗之害，并强制实行契约等，这种国家看来是再分配的。① 我们至少能设想一种介于私人保护社团体制与守夜人式国家之间的社会安排。由于守夜人式国家常被称之为是一种最弱意义上的国家，我们将称上述社会安排为超弱意义上的国家（ultraminimal state）。除了直接的自卫所必需的之外，一个超弱意义上的国家坚持一种对所有强力使用的独占权，这样就排除了个人(或机构)的报复侵害和索取赔偿，但它只对那些出钱购买了它的保护和强行保险的人们提供保护和强制实行契约的服务。没有出钱购买来自这种独占权的保护的人们，就得不到它的保护。最弱意义上的（守夜人式的）国家，等于是在超弱意义上的国家之外，再加上一种（明显是再分配的）弗雷德曼式的（Fried manesque）由岁收在财政上支持的担保计划。在这一计划下，所有人或有些人（例如那些需要保护者）得到一种以税收为基础的担保，而这种担保，他们在一个超弱意义的国家中只能通过自己的购买保险获得。 27

由于守夜人式的国家在它迫使一些人为另一些人的受保护而

① 在此节和下节中，我概述和丰富了我在《论兰德的论证》一文的脚注4中对这些问题的讨论，见《人格主义者》，1971年春季号。

出钱这方面看来是再分配的，它的提倡者就必须解释国家的这一再分配功能为何是仅有的。如果保护所有人的某种再分配是合法的，为什么用于其它有吸引力和可欲望的目标的再分配就不是合法的呢？有什么理由专门选择保护性服务作为唯一合法的再分配活动呢？有可能找到一种理由说明保护性服务这一项并不是再分配的。更确切地说，"再分配的"这个概念是用于指一种社会安排的理由类型，而非指这一安排本身。当然，我们也许可以简称一种安排为"再分配的"，如果它的主要的（唯一可能的）支持理由本身是再分配的。（"家长制的"称谓也是如此。）发现有说服力的非再分配的理由将使我们抛弃这一标签。我们是否称一种把一些人的钱转交给另一些人的制度为再分配的，有赖于我们所考虑的它这样做的原因。交还被偷的钱或因侵犯权利而付的赔款并不是再分配的理由。我迄今一直说守夜人式的国家外表看来是再分配的，而尚未涉及这种可能性——即有可能发现非再分配的理由类型来证明由一些人为另一些人的保护出钱这一项是正当的。（我在第四和第五章中探讨了一些这样的理由。）

一个超弱意义上的国家的倡导者可能持一种前后矛盾的观点，即便他避免了为什么唯独保护可以采取再分配政策的问题。由于强烈关注保护权利不被侵犯，他使这一保护成为国家的唯一合法功能，他坚决主张所有别的功能都是不合法的，因为它们本身涉及到对权利的侵犯。由于他把保护权利和勿侵犯权利置于最高的地位，他怎么能支持超弱意义上的国家呢（这种国家使一些人的权利得不到保护，或者只有很差的保护）？他怎么能以不侵犯权利之名去支持这一国家呢？

28

道德约束与道德目标

这个问题在前提中假定：一种道德关切只能作为一个道德目标而活动，只能作为一种某些活动要达到的目的状态而活动。的确，下述说法看起来是一个必然的真理："正当"、"应当"等要通

过能产生（或倾向于产生）最大的善（所有目标都包括在这个善之内）的东西来解释①。这样，人们就常常认为：属于这种道德理论的功利主义的错误仅在于它把善理解得太狭隘了。据说，功利主义并没有恰当地考虑到权利及其不可侵犯性，而是只给权利一个次要的地位。很多对功利主义的反对论证都属于这种类型，比方说指责功利主义观点会同意为使邻人免受疯狂的报复而惩罚一个无辜者。但是，一种赋予勿侵犯权利以更优先的地位的理论，还是可能以错误的方式包容权利，把权利放错地方。试假设要达到的目的状态是要把对权利的侵犯的总量减到最少，如此我们就有了一种象"权利功利主义"的理论了，在此与一般功利主义不同的地方，仅在于它以最大限度减少对权利的侵犯，代替了幸福总量的目标。（注意：我们并不坚持把勿侵犯权利作为我们唯一最大的善，甚至不把它放到一种词典式的最优先地位，以排除半斤对八两而委决不下的情况。如果有某一可欲的社会，即使在其中我们的有些权利有时要被侵犯，我们还是要选择在其中居住，而不会去一个我们只能孤独生存的荒岛。）然而，这一权利功利主义还是会要求我们侵犯某人的权利，只要这样做能最大限度地减少这一社会对权利侵犯的总量。例如，侵犯某人的权利有可能阻止某些人策划的严重侵犯别人权利的行动，或者有可能消除他们这样做的动机，或者有可能转移他们的注意力等等。一伙暴徒在城市的某一地区的杀戮和焚烧将侵犯那里的居民的权利。因此，有的人可能试图证明他惩罚另一个众所周知是无罪的、但却触怒了这伙暴徒的人是恰当的，因为惩罚这个无辜者将有助于避免甚至更大的另一些人对权利的侵犯，故而也就将导致这个社会对权利侵犯的一种最低值。 29

与把权利纳入一种目的状态相对照，人们可以把权利作为对

① 罗尔斯清楚地说明这一观点是错误的，见他的《正义论》，哈佛大学出版社1971年版，第30、665——566页。

要采取的行动的边际约束（side constraints）来看待，即在任何行动中都勿违反约束C。他人的权利确定了对你的行动的约束。（一个加上了约束的目的论观点将是：在那些你可以采取的不违反约束C的行动中，你可以如此行动——以最大限度地增加目标G的总量。在此，他人的权利将约束你指向这一目标的行为。注意，我这里并不是暗示正确的道德观点包括那些必须追求的规定目标，即使是处在约束之下。）这一观点不同于那种欲把边际约束C放进目标G的理论。边际约束观点禁止你在追求你的目标时违反这些道德约束，而那种其目标是最大限度地减少对这些权利的侵犯的观点，却允许你违反这些权利（约束），以便减少这一社会中的违反总量。①

30 我们现在可以看到，说超弱意义国家的提倡者前后矛盾的指责，是假定了他是一个"权利功利主义者"。它假定他的目标，比方说，是最大限度地减少一个社会内对权利侵犯的总量；假定他应当追求这一目标，甚至通过本身侵犯了人们权利的手段来追求。而我们则说，超弱意义国家的倡导者也可以把勿侵犯权利作

---

① 可惜，虽然确有别的一些有趣的理论结构，但道德观的结构迄今还很少有明确的模式。因此，对一种边际约束结构的论证，如果主要是提出反对一种目的论结构的论证，那是不得要领的，因为这些对象并没有把道德观点囊括无遗。（在[边码]第46页，我们描述了一种不适应任一结构的观点。）必须准确地概括和研究一批结构，也许有些新奇的结构以后看来将会是很恰当的。

一种边际约束观点是否能纳入无边际约束的目的论形式中的问题，是一个困难的问题。人们可能认为，例如，每个人都能在他的目标中区分他的侵犯权利和别人的侵犯权利，并在他的目标中无限地看重他勿侵犯别人权利的问题，而不甚重视阻止他人侵犯自己权利的问题。除了使一个目标得到无限的重视之内，索引式的表示也会出现，例如列出"我做的事情"。一种仔细的确定"约束观点"的陈述，将排除那些把边际约束变形为一种足以构成一种目的论观点的雕虫小技。把一个受约束的最小化问题，改造为一个辅助性的不受约束的最小化系列的数学方法，是在A.菲阿科与G.麦科米克的著作中提出的，见《非线性程序：系列的不受约束的最小化技术》，纽约，威利公司1968年版。这本书在其方法，以及其方法对说明我们所关心的领域的局限性方面都是有趣的；可注意刑罚的活动方式包含有约束、量刑的不同等等。

这些边际约束是否绝对，或者是否可以侵犯它们以避免大的道德灾难（如果是后者，产生的结构又会是什么）——这是一个我在此大致希望避免的问题。

为对行动的一种约束，而并不把它作为一种要去实现的目的状态（或作为一种补充）。这样看来，超弱意义国家的倡导者所持的这一观点就将是前后一贯的，只要他的权利观念坚持：你被迫为他人的福利做出捐献是违反了你的权利的。而别人不提供你很需要的东西，包括对保护你的权利必需的东西，这本身并不侵犯到你的权利，即使这使别人侵犯你的权利变得较容易。（假定这个观点并不把超弱意义国家的独占因素理解为本身是对权利的一种侵犯，那么它就是前后一致的。）当然，它是一个前后一致的观点，并不说明它就是一个可以接受的观点。

为什么是边际约束？

接受一种边际约束C、而非一种旨在最大限度地减少对C的侵犯的观点是否不理智呢？（后者把C看作是一种目的状态而非一种边际约束。）如果不侵犯C是如此重要，为什么不把它作为目标呢？对不侵犯C的一种关心，怎么能使人们甚至在某种对C的侵犯将防止其它更广泛的侵犯C的情况下也拒绝侵犯C呢？把不侵犯权利作为对行为的边际约束，而不把它作为行为的唯一目标的根据何在呢？

31 对行为的边际约束反映了其根本的康德式原则：个人是目的而不仅仅是手段；他们若非自愿，不能够被牺牲或被使用来达到其它的目的。个人是神圣不可侵犯的。对这一有关目的与手段的观点应作更多的说明。试先考虑一个手段、一个工具的例子。对我们可以如何使用一种工具的问题，并无任何边际约束，而在我们可以如何对别人使用它的问题上，则存在着道德约束。有一些保管工具以备将来之需的办法需要遵守（如"不要把它放在雨里"），也有一些使用工具的大致有效率的方式。但在为最好地达到我们的目的我们可以对它做什么的问题上并无任何限制。现在设想对某一工具的使用有一可逾越的约束C。例如，这一工具只在这样一个条件下可借给你，即你不能违反约束C，除非这样做

可以使得益超过某一专门标准，或除非这样做对达到某个专门目标是必需的。在此，工具不完全是你的工具，因为使用并非完全是根据你的意愿或任性。但它无论如何还是一个工具，即使它的使用涉及到可逾越的约束。而如果我们对其使用加以不可逾越的约束，那么这个物品在这些用法方面就不可被当作一个工具使用了。在这些用法方面，它完全不是一个工具。一个人能否在所有方面加以足够的约束而使一个物品完全不可能用作一个工具呢？

人们对一个人的行为，能够被限制得使这个人不被用作任何手段（除非他自愿）吗？如果这意味着要求每个提供给我们一种物品的人，都积极地赞许我们所希望的对它的任何用法，那么这是一个不可能做到的严厉条件。甚至只要求他不反对我们所计划的任何用法，都将严重地妨碍到相互交换，更不必说这种交换的持续了。应该说，只要对方能从交换中得到足够的好处，以致他愿意完成这一交换，这就足够了，即使他反对你将加于这个物品的一两种用法。在这种条件下，对方在这方面就不是仅仅被用作手段。然而，如果对方是一个若知道你打算对他的行动或物品加以某种用法，就会不愿意与你打交道的人，那么，即使他从因无知而选择的与你的交往中得到足够的好处，他还是在被你用作一个手段。（一个只是由于他不知道对方的目的、不知道对方将使用的方法而选择了这种交往的人会如此说："你一直都只是在利用我"。）如果一个人有理由相信：对方若知道他的交往意图就将拒绝与他交往，他负有表明他的意图的道德义务吗？如果他不表明意图，他是在利用这个人吗？有没有他人完全不愿被利用的情况？一个人因看到他身旁经过的一个有吸引力的人而感到快乐，他是在把这个人仅仅用作手段吗？① 有人如此把别人利用为一种性幻想的对象吗？这些问题及其它有关问题，对道德哲学提出了许多很有趣的论题，但我想它们并不是政治哲学的问题。

32

① 哪个利用哪个？一个有用的问题常以下列方式提出："一位禅宗大师和一位分析哲学家之间有什么差别？"，"一人如说谜般地解说，一人似解谜般地说解。"

政治哲学只涉及人们不可利用他人的某些方面，首先是对他人人身的侵犯。一种加于对他人的行为的特定边际约束，表明了下述事实：不能用这种边际约束禁止的特定方式利用他人。边际约束在它们指定的范围内，表明了他人的神圣不可侵犯性。这种不可侵犯性表现于下列的命令："不要以某些特定方式利用人们。"另一方面，目的论观点将以一个不同的命令表现人们是目的，而不仅仅是手段的观点(如果它愿意完整地表达这一观点的话)："最大限度地减少以某些特定方式把人们用作手段的情况。"遵循目的论的这一命令，本身可能导致以这些特定方式中的一种把某人用作手段的情况。假如康德持目的论观点，他的第二个绝对命令就将是："如此行动，以最大限度地减少把人只作为手段的用法"，而不是他实际上给出的形式："不管是对你自己还是对他人，以一种你总是把人决不仅仅作为手段，而是同时也作为目的的方式行动。"①

边际约束表明了他人的神圣不可侵犯。但为什么一个人不可为了较大的社会利益而侵犯个人呢？个别地说，有时我们每个人都愿承担某种痛苦或牺牲，以争取较大的利益或避免较大的痛苦，如我们去看牙医以避免随后更坏的剧疼，我们去做某些不愉快的工作以获取它的结果；一些人节食以改善他们的健康或体形；一些人存钱以备他们晚年之需等等。在所有这些情况中，为了较大较全面的利益都付出了某些代价。那么，为什么不能同样坚持，某些人必须付出某种代价，以使其他人得到较大利益和带来普遍的社会利益呢？因为并不存在为它自己的利益而愿承担某 33 种牺牲的有自身利益的社会实体。只有个别的人存在，只有各各不同的有他们自己的个人生命的个人存在。为了别人的利益而使用这些人中的一个，利用他去为别人谋利，不用更多，这里所发

① 《道德形而上学基础》，H.J.佩顿译，载《道德法》，伦敦，哈辛森公司1956年版，第96页。

生的就是对他做某件事而目的却是为了别人。谈论一种全面社会利益就属于这种事情。(有意地?)以这种方式利用一个人，就意味着没有充分地尊重和理解他是一个单独的人、他的生命是他拥有的唯一生命的事实。① 他不能从他的牺牲中得到一种超额利益，故而没有任何人有权把这一牺牲强加给他——而一个国家或政府尤其不能要求他在这方面的服从（当别人并不如此做时），因此，国家必须小心谨慎地在其公民中保持中立。

自由主义的约束

我坚决认为，对我们可以做些什么的道德边际约束，反映了我们的个别存在的事实，说明了没有任何合乎道德的拉平行为可以在我们中间发生。我们中的一个生命被其他生命如此凌驾，以达到一种更全面的社会利益的事情，决不是合乎道德的，我们中的一些人要为其他人做出牺牲，也决不能得到证明。以下这一根本的观念：存在着不同的个人，他们分别享有不同的生命，因此没有任何人可以因为他人而被牺牲——这正是道德边际约束存在的根据，但我相信，它也导向一种禁止侵犯另一个人的自由主义边际约束。

一种追求最大值的目的论观点愈是强有力，能够抵制它的作为道德边际约束基础的这一根本观念也就必须愈是强有力。因此，必须更严肃认真地思考不同个人的存在，他们决非别人的手段资源。一种强有力地支持道德边际约束、反对有巨大直觉吸引力的追求最大值的目的论观点的根本概念，将足以引出一种不侵犯他人的自由主义约束。拒斥这种特殊的边际约束的人有三种选择：(1)必须拒绝所有的边际约束；(2)必须提出一种不同的解释——即解释为何除了一种追求目标的最大值的结构之外，还要加以道德的边际约束；他必须提出一种本身不涉及自由主义的边

34

① 见罗尔斯的《正义论》第5、6、30节。

际约束的解释；或者(3)必须一方面接受被高度强调的有关个人分立的根本观念，同时又坚持对个人的有意侵犯与这一根本观念

掷，那他就是一个侵犯者)。现在我们姑且假设杰克被这样一掷之后并不会丧命，你是否可以在其身体压向和葬送你之前，用你的激光枪来击碎这一身体而脱险呢？自由主义的禁令通常是禁止对35 无辜者使用暴力的。但我想，这种无辜的威胁是一种必须使用不同原则的情况。① 这样，一个这一领域内的完整理论也就必须概括出不同的约束来用于对无辜的威胁者的反应。对威胁的无辜保护的情况则更为复杂，这是指那些本人并非威胁，但却处在这样一种状态中的人：人们若要阻止威胁，就不能不损害到他们。比方说，被捆绑在侵略者坦克前面的无辜者，就是这样一种对威胁的无辜保护：要击毁坦克就不能不伤害他们。(在此要注意：对某些人使用强力，以作用于一个侵犯者，并不是在对威胁的无辜保护采取行动。例如，折磨一个侵犯者的无辜的孩子，以迫使侵犯停止，这个孩子并不是对侵犯者的保护。)一个人能有意去伤害无辜的保护者吗？如果一个人可以在攻击一个侵犯者时伤害一个无辜的保护者，这个无辜的保护者可以反过来进行自卫吗（假设他无法反抗侵犯者)?这样，我们不是看到：这两人的战斗相互都是在自卫吗？同样，如果你对一个无辜的威胁者使用武力，你是否因此就变成了对他的一种无辜的威胁，以致他现在可以正当地对你再施加武力（假设他能够这样做，但却不能防止他最初的威胁性)?在此我对这些奇怪的难题心存疑惑，搁而不论，而只是注意到：一种声称以勿侵犯为中心的观点，必须在某种程度上明确地解决这些难题。

约束与动物

我们能通过考虑生物来说明道德、边际约束的地位和意义。

---

① 见J.J.托马森《保护流产》，载《哲学与公共事务》，1971年秋季号，第52—53页。在我写下自己的观点之后，J.霍斯佩尔斯在下面这篇分两部分刊登的论文中讨论了类似的问题：《有关惩罚和报复性地使用武力的问题》，载《理智》，1972年11月号和1973年1月号。

对于非人类的动物来说，这种严格的边际约束通常并不被认为是恰当的，至少不是全部都被遵循。那么，在我们对动物的行为方面有没有什么限制呢？动物有作为纯粹目的的道德地位吗？某些目的能不能使我们有权强使它们做出巨大的牺牲呢？是什么使我们有权整个地利用它们？

动物并非无足轻重。至少对有些较高级的动物，是应当在人们有关如何对待它们的思考中给予重视的。证明这一点是困难的。(但证明人类并非无足轻重也是困难的！) 我们将首先举出例子，然后进行论证。假如你觉得自己喜欢咬自己的手指，也许是随着某段音乐的节拍咬，假如你知道你的咬手指通过一种奇怪的因果联系将使一万头无主的、不会抱怨的母牛在剧烈的痛苦之后死去(甚至是无痛苦地同时一起死去)，这样，你咬你的手指是完全可行的吗？有什么理由说这种咬手指在道德上是不对的吗？ 35

有些人说人们不应当这样做，因为这种行为会使他们变得野蛮，使他们很可能仅仅为了快乐而去剥夺人的生命。这些人认为，这些本身在道德上是无可非议的行为，有一种不可取的道德引申。(那么，如果没有这样一种引申，事情就会完全不同了，比方说，对一个知道自己是世上最后一人的人来说，情况就会不同。) 但为什么竟然有这样一种引申呢？如果对动物不论出于什么动机，不论做什么事情本身都是完全可行的，那么，假定有一个认识到动物与人的明确界线，并在他行动时将此牢记于心的人，杀戮动物怎么会使他变得野蛮和较可能伤害和杀戮人类呢？屠夫们更容易犯凶杀罪吗？(比其他有刀在手边的人更容易吗?) 如果我喜欢用一根球棒狠狠地击球，这就大大增加了我对某人的头部做同样打击的危险么？我不是能理解到人不同于球，而这种理解不是会阻止这一引申吗？那么为什么事情涉及到动物就不一样呢？的确，引申是否发生是一个经验的问题，但对为什么它竟然会发生的问题确有一种疑问，至少在本书的读者中间。在能够分辨动物与人并予以区别对待的明智的人们中间，是会有这种疑

问的。

如果某些动物确有某种重要性，那么，是哪些动物具有一种重要性？这种重要性又有多大呢？而这些问题又是怎么决定的呢？我们假设（我相信这是有证据支持的）：食肉并不是人的健康所必须的，也决不比美国人能够采用的其它同样健康的饮食更省钱，那么，从食肉得到的好处就是各种口昧之乐了。我不想说这些口昧不是真的使人愉快、欢乐和有趣。问题只是：这些口昧之乐，或宁可说食肉比素食所增加的口昧之乐，是否超过了应给予动物的生命和痛苦的道德考虑的份量呢？假如动物确有某种重要性，那么食肉比素食所增加的快乐，是否比这种道德代价更大呢？怎样解决这些问题呢？

37 我们可以试着考察一些可比较的事例，把我们对这些事例所做的判断推广到我们面前的事例。例如，我们可以考察捕猎的事例，在此我认定仅仅因为乐趣而追捕和杀死动物是不好的。但由于这是捕猎的目标使然，由于提供快乐的就在于动物的被逐、伤残和死亡，捕猎这个事例是否过于特殊呢？那么假设我从挥动球棒中得到快乐，而碰巧在我可以挥动它的唯一一块地方的前面站着一头母牛，挥动球棒不幸要打击到母牛的头部。但我并非是从打击它得到乐趣，而是从活动我的肌肉、巧妙挥棒中得到快乐。而我这样做的一个附带结果（不是手段），即这个动物的头部将被打伤，是不幸的。确实，我能放弃挥棒，而代之以弯腰触脚尖或别的练习。但这不会像挥棒那样使我快乐，我从别的活动得不到挥棒这样大的快乐和陶醉。所以，现在的问题是：我通过挥棒来得到一份比之于其它可选择的不伤害动物的最好活动的快乐更大的额外快乐，是否是恰当的呢？假设这不仅仅是一个放弃今天的一次挥棒快乐的问题；假设每天都有同样的情况对不同的动物发生。那么，有一种这样的原则吗——它将允许杀死和食用动物带来的额外快乐，却不允许挥棒所带来的额外快乐？这样的原则象什么原则呢？（这与食肉是一种好的相平行的事例吗？如果动物

被杀是为了从它得到一根可以做最好的球棒的骨头，而由其它材料做的球棒都不能带来同等的快乐，那么，杀死这一动物以得到用它的骨头所做的球棒将带来的额外快乐是恰当的吗？如果你能雇佣一个人专门从事这种捕杀在道德上是更可允许的吗？）

这类事例和问题可能有助于一个人明白他想划何种界限和取哪种立场。无论如何，他们面临着论据要前后一致的通常限制，他们不能说，一旦发现冲突，我就改变那一观点。当然，由于设计不出一个原则来区别挥棒与食肉，你可以还是认定挥棒归根结底是可以的。再者，对类似事例的这种诉诸，对于我们精确地确定不同动物的不同道德分量并无很大帮助。（我们将在第九章中进一步讨论通过诉诸事例强行得出一种道德总论的困难。）

38

我在此提出这些事例的目的是要探讨道德边际约束的概念，而并非是要探讨食肉的问题。虽然我还要说，在我看来，今天美国人从食肉能得到的额外好处并不证明这样做就是恰当的，所以我们不应当如此证明。有一个与道德边际约束并非无关的无所不在的证据值得注意：它认为由于人们食肉，由于人们的训养，动物就比人们若不食肉时在数量上增多了。活一段时间总比根本不存在要好。所以这一论据的结论是，由于我们食用动物，动物的情况变得更好了。虽然这种变好并非我们的目的，但幸运地是，我们实际上一直在造成这种使它们得益的效果！（假如人的口味改变了，人们不再觉得食肉是一种享受，那些关心动物利益的人们是否应当承担起继续食用它们这样一件不愉快的工作呢？）如果我指出有关人的平行论据看起来并不很有说服力，我相信人们不致误解为我是在说对动物应给予象人那样的道德重要性。我们能设想，人口问题使每对配偶或每个群体把其孩子限制于预先规定的数目。假设一对配偶在达到这个数目之后计划再多要一个孩子，并在他 3 岁（或23岁）的时候如此处置他——牺牲他或把他用于某种烹调，并在证明这种行为时，说这个孩子如果不是他们允许的话将完全不存在，所以他存活了一些年对他

来说是较好的事情。然而，一旦一个人进入存在，那就并非一切与他的整个存在不矛盾的、作为一种净增的事情都能够对他做出，甚至那些创造他的人也不是什么事情都能对他做。一个存在的人有权提出要求，甚至有权反对那些创造了他、但其目的是侵犯他的权利的人。有必要研究对这样一个体制的道德反对意见，这个体制允许父母做任何事情（要不要孩子必须得到他们的允许，）而且认为这个孩子比他假如不降生时情况要好①。（有些人将认为唯一的反对意见是指出准确地确定允许范围的困难）一旦动物存在，他们也有要求某种待遇的权利，这些要求的重要性可能低于人在这方面的要求。但是，某些动物只是因为有人想做违反这些要求的某一事情而获得其存在的事实，并不表明这些要求完全不存在。

39

让我们考虑下面有关对待动物的（也是最低限度的）观点，以便我们能够容易地讨论这一问题。让我们把这种观点称之为对动物的功利主义和对人的康德主义。这一观点认为：（1）要最大限度地增加所有生物的总体幸福；（2）要对可以对人做的行为施以严格的边际约束。不可为了他人的利益而利用人或牺牲人，但却可以为了其他人或者动物的利益来利用或者牺牲动物，只要这些利益大于侵犯动物所带来的损失。（功利主义观点的这一不太准确的陈述，对我们的目的来说已足敷应用，同时它也能方便我们的讨论。）只要总的功利大于侵犯动物所带来的损失，一个人就可以进行这些事情。这一功利主义的观点看待动物正象规范功利主义看待人那样，我们可以仿效奥威尔，把这一观点总结如下：*所有的动物都是平等的，但是有一些比另一些更平等*。（没有任何动物可以牺牲，除非是为了一种较大的总体利益，但是人却完全不可以牺牲，或者仅在远为严格的条件下才能牺牲，而且绝不是为了非人的动物的利益而牺牲。在我看来，上述观点的第（1）点

① 可以回忆一下意第绪语中的戏谑：
"生命是如此可怕，真还不如不降生。"
"是啊，但谁有这样的幸运呢？活在世上的人没一个。"

仅仅是要排除那些没有满足功利主义标准的牺牲，而不是命令一个功利主义的目标。我们将称这种观点为否定性的功利主义。）

我们现在能把动物确有某种重要性的论据，向那些持不同观点的人指出。对于那些在可以对人做的事情上施加严格的边际约束的“康德式”道德哲学家，我们能够说：

“你认为功利主义不正确，医为它允许一个人为另一个人牺牲等等，因而忽视了一个人在可以合法地对待人们的方式上的严格限制。但是，不也可能有在道德上介于人和石头之间的东西吗？对它们虽没有那种严格的行为态度方面的限制，但还不能仅仅作为一个物体来对待。一个人也许期望通过减少人的某些特征，而使我们得到这一中介的存在。（或许 40 这一在道德上居于中间地位的存在，是通过减少我们的某些特征，或增加另一些和我们很不同的特征得到的。）

表面看来，动物是中间的存在，功利主义是中间的观点。我们可以从稍为不同的角度接触这个问题。功利主义认定幸福是有关道德的全部，同时又认定所有的存在都是可以相互政变的。这两种观点的结合并不适用于人。但是，（否定性的）功利主义对于适合于上述结合观点的任何存在不都是真实的吗？而且它不是适合于动物吗？”

对于功利主义者，我们可以说：

“只要快乐、痛苦、幸福等体验（以及对于这些体验的能力）是与道德相关的，那么动物就必须在它们拥有这些能力和体验的范围内被纳入道德的考虑。假设有一个矩阵，行代表各种可选择的行动策略或行为，列代表不同的生物个体，每一项代表某一行动方案将带给这一生物体的功利（即快乐幸福的净额）。功利主义的理论通过每项行动策略所在行

中的各项的总额来评价它，并指示我们实行其总额为最大值的一个行动或策略。每一列都被平等地衡量，只计入一次，不管它是指一个人还是一个动物。虽然这一观点的基础是要平等地对待它们，动物却可能由于它们本身的事实而在决定中少一些重要性。如果动物在对快乐、痛苦、幸福方面的能力比人类要低一些，那么在动物列中的矩阵项比起人类列中的矩阵项就普遍要低一些。这样的话，在最后做出的决定中，它们就是重要性较低的因素。”

一个功利主义者将发现，否认动物是这种平等考虑的对象是困难的。他能根据什么前后一贯地区分人的幸福与动物的幸福，从而只考虑前者的幸福呢？即使说苦乐体验只有达到某一上限才能进入上面的功利矩阵，肯定还是有一些动物的苦乐体验是强于功利主义希望计入的人的苦乐体验的。(试比较一个动物被活活烧死和一个人轻微的烦恼。)我们可以注意到，边沁正是以我们刚才解释的方式计算动物的幸福。①

按照“对动物的功利主义”和“对人的康德主义”观点，动物将被用来促进其它动物和人的利益，但人决不可违反他们的意志而被利用（被伤害和牺牲）来促进动物的利益。决不可为了动物而侵犯人。(如果有人违反了勿虐待动物的法律，是否可惩罚他呢?)这是一个可以接受的结论吗？我们不能通过对某人造成轻微的不安而挽救一万只动物免遭激烈的痛苦吗（这个人并非是造成动物痛苦的原因)？一个人可能觉得边际约束在其不涉及到人们的激烈痛苦时也不是绝对的。所以，也许边际约束在关涉到动物的巨大痛苦时也是可以放松一些的，虽然不至于放松很多。彻底的功利主义者（把动物与人联合为一个整体的功利主义者）走得更远，坚持若其它情况相同，我们可以对一个人施加某种痛苦以

41

① 见边沁的《道德与立法原则》，第17章第4节注1。

避免一个动物的（稍稍）大些的痛苦。这一准许的原则在我看来是很难接受的，即使在其目的不是避免一个动物而是辟免一个人的较大痛苦的情况下！

功利主义理论总被这样一种功利怪物纠缠着，这一功利怪物能从别人的任何牺牲中得到比这些人的损失大得多的功利。因而功利主义就要求我们大家都为这一怪物牺牲以增加总的功利，而这是不可接受的。如果人对动物也是一个这样的功利饕餮者，总是从动物的每一牺牲中得到巨大的平衡功利，这也是不能接受的。我们可以感到"对动物的功利主义和对人的功利主义"在几乎总是要求（或允许）动物做出牺牲方面，使动物太受人的支配了。

由于功利主义只考虑动物的快乐和痛苦，它将把使动物无痛而死看作是正当的么？而按照功利主义观点，使人无痛而死也将是正当的么（假设是在深夜熟睡时，杀人者事先也没有声张）？众所周知，功利主义根据人们的数目来做决定的主张，是十分可笑的。（必须承认，在这方面，总计是很难获得的。）最大限度地增加幸福总额要求不断地增加人的数量，以使他们的净功利是一正数，足以抵消因他们在世上的存在而引起的对他人的功利损失。而最大限度地增加平均功利允许一个人杀死其他所有的人，只要这将使他心醉神迷，得到比平均数更大的快乐。（不说他不应当这样做，是因为他若不杀死所有其他的人，在他死后，这一平均数就将降低）如果你杀死某个人，而马上代之以另一个人（通过生一个孩子或象科幻小说中那样造一个成人），这个人将生活得与被杀者的余生一样幸福，那么你杀那个人就是恰当的吗？毕竟，这在功利总额上决不会有任何减少，甚至在其分配的外观上也不会有任何改变。我们禁止凶杀只是为了防止潜在的牺牲者方面焦虑的感情吗？（一个功利主义者如何解释牺牲者所焦虑的是什么呢？他真的能采取一种把他所谓的不理智的恐惧抛在一边的行动策略吗？）显然，一个功利主义者需要对他的观点做出补充以处 42

理这些问题，也许他将发现这一补充的理论将变成主要的理论，而把原先的功利主义观点逼到一个角落。

但功利主义不是至少对动物是合适的吗？我不这样认为。但如果不仅仅动物所感觉的体验是与道德相关的，那么别的相关因素又是些什么呢？在此另一些麻烦问题出现了。一旦一个动物进入生存，必须对它的生命给予多大程度的尊重呢？我们怎么决定此事呢？我们必须也引入一种不降级的存在的概念么？使用基因工程技术来制造天生的奴隶，制造将满足于自己命运的奴隶是合适的么？何谓天生的动物奴隶？是动物的驯养吗？即使对于动物，功利主义也不能作出完整的理论解释，但这些问题的艰深茂密却使我们在此裹足不前。

体　验　机

当我们问及与人们的“内部”体验不同的东西有何意义时，也有一些实质性的困惑。假设有一种将给你任何你所欲的体验的体验机。最出色的神经心理学家能刺激你的大脑，使你觉得你正在写一部巨著、正在交朋友或读一本有趣的书。而你在此期间实际上一直是漂浮在一个容器内，有电极接着你的大脑。你应当进入这一机器的生活，编制你生命的各种体验吗？如果你担心在何为可欲的体验上把握不准，我们可假定做这种生意的公司彻底研究过许多其他人的生活。你可以从他们收藏这类经验的大库房或目录中挑选，选择比方说你随后两年的生活体验。在两年过去之后，你将有十分钟或十小时从这一容器中出来，再为自己选择两年的体验。当然，当在容器中时，你不会知道你在哪里，你将以为一切都是事实上发生的。其他人也能进入他们想要的体验，以致无需你留在机器外面为他们服务。（略去象如果所有人都进入机器生活，谁将照管机器的问题。）那么你愿进入这种机器吗？除了我们生活中的内心体验，还有别的对我们关系重大的东西吗？你不应当因为在你进入前做决定时那短暂的一刻烦恼而制

止自己。这短暂的一刻烦恼，比之于一生的极乐算得了什么呢（如果一生的极乐是你愿意的）？而如果你的决定是最好的，为什么要感到烦恼呢？

除了我们的体验之外，有什么是对我们关系重大的东西呢？首先，我们想做某些事情，而不只是想获得做这些事情的体验。就某些体验来说，那只是因为我们首先想要实际地做某些行动，然后才是想要实行这些行动或认为完成了它们的体验。（但为什么我们想要实际地做这些行动，而不止是想要对它们的体验呢？）第二个不进入机器的理由是我们想以某种方式存在，想成为某种类型的人。漂浮在一个容器中的一个人，只是一个模糊的形象。对长期漂浮在这一容器中的人会是什么样子的问题，不可能有任何回答。他是勇敢的、和善的、聪明的、明智的、富于感情的吗？这不仅仅是难以辨别的问题，而是因为他什么也不是。进入这一机器是一种自杀。在置身于幻景的人看来，我们会是什么人的问题，除非反映在我们的体验中，否则对我们就没有什么意义。但我们是什么对我们将是重要的，这难道是奇怪的吗？为什么我们只应关心怎样填充我们的时间，而不关心我们是什么呢？

第三，进入一个体验机把我们限制在一个人造的世界之内，在这个世界里，没有比人造事物更深刻或更重要的东西。[①]与任何更深的实在不会有任何实际的接触，虽然对它的体验能够被刺激出来。许多人希望使自己对这种接触开放，对这种探测更深意义的行动开放。[②]这说明了在致幻剂问题上为什么争论会如此激烈：一些人把致幻剂视为仅仅是局部的体验机；而另一些人则视 44

① 这一点是我从T.克里斯托菲克那里得到启发的。

② 传统的宗教观点在与一种超越实体接触这一点上意见不一。有的人认为这种接触产生永恒的福祉或极乐，但他们并没有把这种极乐与一种非常久远的体验机充分区别开来。另一些人认为，履行创造了我们所有人的更高存在的意志是内在可欲的，但如果我们发现我们之被创造只是作为从另一星球或世界来的超人手中的玩物，大概就没有人会这样认为了。还有一些人想像一种与更高实体的融合，但却没有说清楚它的可欲性，或者这种融合把我们置于何地的问题。

为是通向一更深的实在的入口；一些人视之为是向体验机投降，而另一些人则视之为是不投降的一个理由！

我们通过设想一种体验机，并陈述我们不会进入它的理由而了解到：除了体验之外，还有些东西对我们有重要意义。我们可以继续设想一系列机器，每个都旨在补充先前机器的不足。例如，既然体验机不能满足我们以某种方式存在的欲望，可设想一种变形机使我们变成我们想成为的无论什么类型的人（与我们先前的自我不相矛盾）。的确，我们将不会用这一变形机来使自己变成自己想成为的人，正象前述不进入体验机一样！[①] 所以，除了一个人的体验和他是什么之外，还有一些对人重要的东西，这理由不止是说一个人的体验与他是什么没有关系。因为体验机可以限于只提供对某种进入者是可能的体验。那么，这是因为我们想在世界上造成差别吗？那就考虑效果机吧，它将在世界上创造你要创造的任何效果，把你的行动矢量注入任何联接的活动。我们在此将不探寻这类机器或其它机器的有趣细节。这些机器最使人烦恼的一点，就是它们在为我们度过我们的生命。寻求某些机器不能为我们做的特殊功能是走入岐途吗？也许我们所欲望的就是要度过（一个主动词）我们自己的生命，与实在保持接触。（而只有这件事是机器不能为我们做的。）我没有仔细探讨这件事的含义，我相信它是出乎意料地联系于有关自由意志和知识的因果解释的。在此，我们只需注意有关下述事物的问题的复杂性，这一事物与人的体验不同，但对人有重大关系，在一个人发现一个满意的答

---

① 有些人将不会始终使用变形机，因为它看来象是在欺骗，但暂时用一阵变形机却不会消除全部的挑战，我们将面临新的要克服的障碍，有可做更高努力的新的高地。这一高地和天赋和童年环境提供的条件一样是挣得或在道德上配得的吗？但如果变形机能够无限频繁地使用，以致我们能通过按电钮使我们变形成能轻松地做某事的人而完成一切，那么还有什么我们需要努力去突破或超越的限制呢？还有什么事情留给我们去做呢？一些神学家把上帝放在时间之外，大概就是由于一个全知全能的存在无法打发他的时光吧？

案之前，在他确定这一回答并非也适用于动物之前，他不可能合理地坚持认为仅仅动物所感觉的体验，限制着我们对它们的行为。

道德理论的难于确定

是什么把人与动物区别开来，以致于严格的约束仅适用于对待人的方式，而不适用于对待动物的方式呢？[①]来自另一个星系的存在物能象我们通常对待动物那样对待我们吗？如果他们这样做，如果他们如此把我们看作手段亦将功利主义地得到证明吗？生物是不是按某种上升的等级安排的，以便可以使任何事物都为了那些等级高的生物的较大总体利益而做出牺牲或忍受痛苦？[②]这样一种精英论的等级观将分出三种道德地位（构成这些等级的一种分界线）：

地位1：此生物不可为了其它任何一种生物而被牺牲或受损害等等。

地位2：此生物只可以为了较高等级的生物，而不能为了同一水平的生物而被牺牲或受损害等。 46

地位3：此生物能为了其它同一等级或较高等级的生物而被牺牲或受损害等。

如果动物占据了地位3，我们占据了地位1，谁占据着地位2呢？也许我们占据了地位2！把人们用作为其他生物谋利的手段，在道德上是被禁止的吗，抑或只是禁止把他们用作其他

---

① 至少一个哲学家会问，是否我们有好的理由把动物的利益看得比我们的利益轻，故而在对待动物方面的行为约束不如在对待人方面的约束严。见L·纳尔逊《伦理学体系》，纽黑文，耶鲁大学出版社1956年版，第66、67节。在我对动物的讨论写完以后，这个问题又在P·辛格的一篇有趣论文中提了出来，见《动物自由》，载《纽约书评》，1973年4月5日，第17—21页。可惜辛格把是否杀死老鼠以防止它们咬伤孩子的问题看作一个难题。在此运用有关对待无辜的威胁的原则是有用的。

② 我们略去决定把一种生物置于何种等级地位的困难，以及不同生物种类之间的比较问题。

人——即同一水平的生物——的手段?① 通常的观点包括了比一种有意义的道德划分（象人与动物的划分）更多的可能性吗？我们可以探讨人类的另一边吗？某些神学观点认为上帝可以为了他自己的目的而牺牲人。我们也可想像人遇见了来自另一个行星的生物，这些生物在他们的童年就经历了我们的发展心理学家们所能认定的各种道德发展“阶段”。这些生物声称他们全都在14岁以后进到了更发展的阶段，每个阶段对进入下一阶段都是必需的。然而，由于地球人的原始，他们不可能向我们解释清楚这些随后阶段的内容和推理过程。这些生物声称他们可以为他们的幸福，或至少为保护他们较高的能力而牺牲我们。他们说由于他们达到了道德的成熟期，他们看清楚这是真理，他们并不象孩子那样进行道德思维，而这种孩子般的思维正是我们道德发展的最高水平。（一个象这样的故事可能提醒我们，一个发展阶段的系列，其中每个阶段都是下一阶段的前提，可能在走进某些阶段之后趋于下降而非上升。故而，指出要达到某一阶段须先经历某些别的 47 阶段，并不就是对这一阶段的推崇。）我们的道德观允许我们为了这些生物的较高能力、包括道德能力而牺牲自己吗？这一决定并不会容易地从我们思考这种与我们不同的道德权威的存在的认识论结果中得到解决，当我们承认自己可以牺牲时，我们可能是错的。（即使我们恰好不知道这些生物实际上持那种观点，一种类似的结果也将达到。）

占据着中间地位 2 的生物将是可以被牺牲的，但不是为了同

① 有些人将说，在此我们给予人一种相对于他人的绝对价值，是持一种目的论的观点。但一种固在最大值的目的论将不会禁止一些人为了他人的缘故而被牺牲。为别人而牺牲某些人不会产生一种净得，但也没有一种净失。由于同等重视每个人的生命的一种目的论仅仅排除总体价值的降低（要求每一行为都增加总体价值将排除中性的行为），它就将允许一个人为另一个人牺牲。没有类似于上面提到的巧妙方式，例如，在被无限重视的目标中使用索引式的表示；或者给予某些目标（代表着约束）以相对于其它目标的更高层次的绝对重要性（甚至这也不够，其细节是很混乱的），体现地位 2 的观点就不会是代表目的论的。这印证了我们较早时的评论：“目的论”和“边际约束论”都没有把道德观的可能结构囊括无遗。

等或较低水平的生物牺牲。如果他们与较高等级的生物决不相遇、相知或相互影响，那么，他们就将在他们实际面临和考虑的一切情况中占据最高等级，于是就仿佛有一种绝对的边际约束禁止他们为任何目的而被牺牲。这样，这两种很不相同的道德理论：一种是把人放在地位2的精英等级理论，一种是绝对边际约束理论，就对人们实际上面临的状态给出了完全同样的道德判断，并同样有效地解释了我们做出的（几乎）所有道德判断。（说"几乎所有"，是因为我们是对假设的状况做判断，这些状况可能有的涉及到来自另一行星的"超人"。）这并非是一种哲学家的见解——以为这两种不同的理论同样有效地解释了可能材料的全部。它也不止是这样一种声称——说一种边际约束的观点能通过各种别致的手段置入一种追求最大值的目的论结构。我们宁可说，这两种并不相同的理论解释了所有实际的材料，解释了我们迄今为止遇到的所有情况，但它们在某些别的假设状态中，还是存在很大的不同。

如果我们发现难于决定相信哪个理论，这将是不奇怪的。因为我们并非一定要考虑这些状态，它们并非是塑造我们观点的状态。但这些问题还是不仅涉及更优越的生物是否可以为了他们的利益而牺牲我们，也涉及到我们应当做什么的问题。因为，如果真有这样优越于人的生物，精英等级论并不就在涉及到我们时崩溃而转变为"康德式"的边际约束观点。一个人不可因为他自己的利益或某个他人的利益而牺牲他的一个同胞，但他是否可以为较高生物的利益牺牲他的一个同胞呢？（我们也感兴趣于较高生物是否可以为他们自己的利益而牺牲我们的问题。）

约束的根据是什么？

48

这样的问题并不象现实问题那样咄咄逼人（可还是有其紧迫性？），但它们迫使我们考虑有关我们的道德观基础的重要问题。首先，我们的道德观是一种边际约束观点，或者一种更复杂的等

级结构的观点吗？其次，借助于精确地确定人的特征，在他们可以如何相互对待或被对待的方面存在着道德约束吗？我们也想理解为什么这些特征与这些约束相关联。（也许，我们想使这些特征不为动物具有，或不象人那样高水平地具有。）看来，一个人的特征——正是由于这些特征别人才在对待他的方式上受到约束——本身必须是有价值的特征。那么，我们将如何理解这些自人产生的东西有如此价值的原因呢？（这一自然的假设是值得进一步探寻的。）

传统所认为的与道德约束有关的重要的个体特征如下：有感觉和自我意识；有理性（能使用抽象概念，不束缚于对直接刺激的反应）；有自由意志；是能够以道德原则指导自己行为和相互调节和限制自己行为的道德主体；有一颗灵魂。让我们撇开有关如何准确理解这些概念，以及这些特征是否为人或仅仅为人所有的问题，我们只是探究它们与道德约束的联系。现在我们把上面所列特征的最后一项搁置一边再来看它们，其中每一个特征看来对产生与道德约束的必然联系都是不充分的。为什么一种很机敏、或有远见、或智商超过某一水准的存在物，就有一种理由使我们对待他的方式要受专门的限制呢？那些甚至比我们更有理智的存在物，就有权不限制他们对待我们的方式吗？或者，那些被规定的关键标准的意义是什么呢？如果一个存在物能够自主地进行选择，有没有某种理由让他这样做呢？自己的选择是内在的善吗？如果一个存在物曾经能做一次自主的选择，比方说，在某个特殊的场合对各种口味的冰激淋进行选择，随后马上就忘记了，那么，有强有力的理由允许他选择吗？如果一个存在物能够和其他存在物一起同意相互按规则限制行为，这就说明了他能够服从限制，但这并不说明在对他的态度上应当遵循哪些限制（“不杀害他”吗?），也不说明为什么应当完全遵循限制。

49

我们也许需要一种改变的综合M，有了这一综合，上述的特征就不仅每个都是必要的，而且合起来也许就会是充分的条件

（至少我们能看清需要补充什么以得到M），有了M，就有了一种与人们行为的道德约束相接的明晰和有说服力的联系，借助于M，我们也就能明白为什么其他人强调理智、自由意志和道德主体这些特征。如果这些特征不仅是M的必要条件，也是M的重要成份或者达到M的重要手段，我们的事情就将容易得多。

但我们分别和孤立地对待理智、自由意志和道德主体不是不恰当吗？这些特征结合起来不是要成为一种意义明确的东西吗？亦即结为一种能够为其生命构造一个长远计划的存在，这个存在能够根据抽象原则或者他对自我的概括而进行思考和决定；因此就不仅仅是在直接的刺激下活动；他能按照某些原则，或者按他所抱的对自己和他人的理想生活图景来限制自己的行为。然而，这已超越了上述的三个特征了。我们可以在理论上把作为基础的三种特征和长远计划，与一个全面的指导着特殊决定的人生观区别开来。因为一个存在能够拥有这三种特征，却还是不能通过一种全面的人生观和综合的观念进行活动，所以，现在让我们再补充一个增加的特征，那就是按照某种选择的全面观念调节和指导其生活的能力。这样一种据此我们知道如何行动的全面观念，对于我们为自己设计何种目标、想成为何种存在具有重要的意义。假如我们都是健忘症患者，在每天晚上睡觉时都忘记了白天发生的事情，那么想一想，我们将会变得多么不同（对待我们的合法态度也将会是多么不同）。即使偶尔有个人要一天天地过好每一日，按照一种颖悟的人可能选择的系统观念生活，他还是不能过那种系统的生活，他的生活是与那种生活平行的，但却不能以同样的方式被整合。 50

这种增加的能力——即形成一种全部生活的图景（或至少其中富有意义的一部分），按照一个人愿意过的某种全面的人生观行动——在道德上有何种意义呢？为什么不能干涉别人对他自己生活的塑造？（怎样对待那些不积极塑造他们的生活、而只是随波逐流的人们呢？）一个人可能注意到，任何人都可能实行你希

望采取的生活类型。既然一个人不可能预知某人不会提出你乐意的生活类型，那么允许别人去实行如他所认为的他的人生观就是合乎你的利益的，你可以从他的范例中学习（模仿、避免或修正）。但这种审慎明智的论据看来还是不充分的。

我推测答案与“生活的意义”这个不易琢磨的和困难的概念有联系。一个人按照某种全面的计划塑造他的生活，也就是在赋予他的生活以某种意义。只有一个有能力如此塑造他的生活的存在者，能够拥有或者努力追求有意义的生活。但即使假定我们能令人满意地解释和澄清这一概念，我们还是要面临许多困难的问题。这种塑造一种生活的能力本身就是拥有（或追求？）一种有意义的生活的能力吗？或者还需要什么别的东西？（对于伦理学来说，拥有一颗灵魂这一特征的内容，就只是努力或能够努力给予其生活一种意义吗？）为什么在我们如何对待塑造他们生活的存在者的方式上会有约束？有某些态度方式是与他们的有意义的生活不相容吗？甚至于这样，为什么不抛弃有意义的生活呢？或者，为什么不在功利主义理论中以“富有意义”取代“幸福”呢？为什么不最大限度地增加世界上的人的“富有意义的”总额呢？或者一种生活意义的概念是以另一种方式进入伦理学的？我们应当注意，这一概念有权“被认为”是某种可能有助于沟通“是”与“应当”之间鸿沟的概念。它看来恰好跨越于两边，例如，我们可假设，我们能说明如果一个人以某种方式行动，他的生活就将是无意义的。这是一个假言的还是一个绝对的命令？一个人需要回答进一步的问题——“但为什么我的生活是无意义的呢”？或者，我们假设以某种方式对待他人本身就是一种承认他自己的生活（和那些行动）是无意义的方式。这是不是有点象实用主义的一个矛盾，它不会至少导致一个有关对待他人行为的边际约束的地位 2 的结论吗？我希望在另一个地方细究这些问题及有关问题。

61

个人主义的无政府主义者

我们概述了一些重要的问题，这些问题即人们相互可以如何行为的道德边际约束的根据。现在我们回到私人性质的保护体制。一个私人性质的保护体系，即使在一个保护机构支配着一个地区的时候，表面上看来也仍然不是一个国家，它显然并不象一个国家那样为其地域内的所有人提供保护。它看来也不拥有或者要求拥有对国家是必需的一种使用强力的独占权，用我们先前的话说，它似乎并不构成一个最弱意义上的国家，甚至不构成一个超弱意义上的国家。

正是这种在一个地区内的支配性保护机构或社团看来并非一个国家的假象，表明了个人主义的无政府主义者反对国家的焦点所在，因为他坚持认为：当国家独自霸占一个地区内的强力使用权、并惩罚其他违反它的独占权的人时；当国家通过强迫一些人为另一些人购买保护，从而为所有人提供保护时，它侵犯了有关对待个人的道德边际约束。因此，它作出结论说，国家本身是内在地不道德的。国家承认在某些情况下惩罚侵犯别人权利的人是合法的，因为它自己就是这样做的。那么，国家怎么能僭称自己拥有禁止非进攻性的、其权利被侵犯了的个人对正义的强行权呢？如果说，当国家施行惩罚时，它并没有违反什么权利，那么，个人对正义的强行又侵犯了什么权利呢？当一群人组织起来成为国家而开始施行惩罚，却禁止其他人做同样的事时，那种其他人将侵犯而这些人自己却不会侵犯的权利，是一种什么样的权利呢？又是根据什么权利，国家及其官员能要求一种对强力的独占权（一种特权），并强行这种独占权呢？如果个人对正义的强行不违反任何人的权利，那么，因为他的行动而惩罚他（国家官员也实行这种行动），就侵犯了他的权利，因而也就侵犯了道德的边际约束。按这种观点，独占对强力的使用权本身就是不道德的，就象通过强制性的国家税收进行再分配是不道德的一样。照管他 52

们自己事业的和平的个人，并没有侵犯他人的权利。拒绝为某人购买某种东西也并不构成对某人权利的侵犯（你不必专门负起一种购买的义务）。因此，这一论证继续认为：如果一个人不为他人的受保护而捐献，国家就以惩罚相威胁的话，国家和它的官员就侵犯了他的权利。在以某种假如由私人来做即是对他权利的侵犯的事情来威胁他时，他们违反了道德的约束。

为了达到一个可以明确辨认为是国家的实体，我们必须展示：（1）一个超弱意义的国家是怎样从私人保护社团的体系中产生的；（2）超弱意义的国家是怎样转变为最弱意义的国家的，它是如何产生那种作为最弱意义国家所提供的保护性服务的一般条件的再分配的。为了说明最弱意义国家在道德上是合法的，说明它本身并非不道德的，我们就必须也说明在(1)和(2)中的每一转换在道德上都是合法的。在本书第一编的其余部分，我们将说明这些转换是怎样出现的，说明每个转换在道德上都是可允许的。我们将论证说，第一个转换——即从一种私人保护机构体系到一个超弱意义国家的转换，将由一种不侵犯任何人权利的、在道德上可允许的方式由一只看不见的手推动产生；其次，我们要论证说，从一个超弱意义的国家到一个最弱意义的国家的转换，也必然合乎道德地产生，个人若在超弱意义的国家内坚持一种独占权，却不为所有人的受保护出资，在道德上将是不许可的，即使这要求某种专门的“再分配”。超弱意义国家的运作者，在道德上有义务创造最弱意义的国家，第一编的其余部分就试图证明这一最弱意义的国家，在第二编中，我们论证说，任何比最弱意义的国家更有权力、或管事更多的国家都不是合法的或者可证明的，因此第一编证明了所有能够证明的东西。在第三编中，我们论证说，第二编的结论并不是一个不幸的结论。最弱意义的国家除了是唯一正当的国家之外，也并非是没有吸引力的国家。

53

第四章

54

禁止、赔偿与冒险

独立者与支配性保护机构

现在让我们假设一大群人和一个保护机构打交道的地区，也散住着一些不和这个保护机构打交道的较小团体，这很少的一些独立者（甚至只有一个人），联合地或者个别地强行他们自己反对一个人或者全体（包括那些保护机构的委托人）的权利。假如美洲土著不被赶出他们的家园，假如有些人拒绝和周围的社会发生关系，那就可能发生这种状况。洛克认为，不可以强迫任何人进入公民社会，有些人可能切断他们与社会联系而逗留在自然状态的自由中，即使大多数人愿意进入公民社会（第95节）。①

保护性社团及其成员可以怎样处理这件事呢？他们可能试图使他们与独立者们隔绝开来，通过禁止任何人与那些不愿放弃他们报复和惩罚权利的人打交道，然后，由这个保护社团支配的地区就可能类似于一块瑞士奶酪——既有外部的又有内部的边界。② 但是这将留下与某些独立者联系的尖锐问题，这些独立者 55

---

① 可对照康德的以下观点："每个人都可以用强力的手段迫使另一人进入一个司法社会。"《正义的形而上学因素》，J. 拉德译，鲍布-米内尔公司1965年版，第44节。亦见我们第6章的进一步讨论。

② 这种可能把一个人包围起来的情况，向一种考虑对所有道路和街道实行私有，而不留下任何公共通道的自由主义理论提出了难题。一个人可能通过购买另一个人周围的土地而把他围住，使其不侵越就无法离开。说一个人若不从邻接土地的所有者那里获得进出的权利就不应去或在一个地方是不行的。即使我们不谈这样的问题，

有办法越过边界进行报复，或者有直升机可不侵越任何别人的地方而直趋损害了他的人。①

代替（或补充）地理上隔绝独立者的尝试，保护机构也可能对那些错误地强行他们的报复、惩罚和索取赔偿的权利的独立者进行惩罚。一个独立者将被允许继续按他对权利和其状态事实的见解强行其权利，但随后保护机构的成员将检查他是否错误地行动或行动过份了。只要他的确有错处，他们就将惩罚他，或向他索取赔偿。②

但是，这个独立者所实施的错误的和不公正的报复的受害[56]者，不仅可能被损害，而且可能被严重地伤害甚至死亡。这样一个受害者必须等到以后才行动吗？确实，独立者在强行其权利方面确有某种犯错误的概率，这种概率是足够高的（虽然比团体少），以致于能证明保护性社团在它确定某人的权利是否真的被其委托人侵犯之前阻止该人报复的行动是恰当的。如此保护它的委托人不是一个合法的行动吗？③ 人们不是只愿和这样的机构打交道吗？这些机构宣称它们将惩罚任何不先经某种特定程序来确认其报复一个委托人的权利就直接进行报复的人，且它的这种惩

即让一个没购买进出权的人虽然并未做什么可惩罚的错事，却被一个恶意和豪富的敌人陷在一个地方不得动弹的体系是否可取，也仍然留下一个"出去到哪儿？"的问题。无论一个人做什么防备，他还是可能被把网撒得足够大的敌人包围。自由主义理论的恰当性不能够依赖于可采取的技术办法，例如象使用能超越私有的空间高度的直升飞机，以便不侵越别人而又自己逃行。我们将在第 7 章中用有关转让和交换的条件来处理此问题。

① 如没有别的办法，一个人可以侵越另一个人的地方，以向他索取正当的款项或给予他应得的惩罚（倘若此人拒绝付款或受罚）。在索取A欠B的、A却拒绝偿还或以物交换的钱的过程中，B抓住A的皮夹子或打开它，这事并没有侵犯A的财产权（倘若A拒绝这样做）。A必须付他所欠的，如果A拒绝把它交到B的手中，作为一种坚持他权利的手段，B可以做他本来无权做的事情。这样，鲍西娅坚持夏洛克有权准确地割一磅肉、但不能流安东尼的一滴血的推理性质，就和她和别人一起要求夏洛克必须皈依基督教和交出财产才能免其一死的怜悯性质一样勉强。

② 罗思巴德看来赞成这一办法。见《权力与市场》，加利福尼亚，人文研究学院公司 1970 年版，第197 页注 3 。

③ 亦见《政府是必要的吗？》专题论文集，载《人格主义者》，1971年春季号。

罚将不考虑是否结果证明该人本来确有这种权利。这不也是一个人的权利吗——即声明若不首先确认他确实伤害了某人，他就不允许自己受惩罚？他不是可以指定一个保护性社团作为他的代理人，来实行这一声明，来监督任何可用来确认他是否有罪的过程吗？（有没有什么众所周知没有损害别人的能力、因而不在这种声明范围内的人呢？）但假设有一个独立者在一强行惩罚的过程中，告诉保护性机构别妨碍他，其根据是机构的这个委托人应该受到惩罚；他有惩罚这个委托人的一种权利；他没有侵犯到任何人的权利；而且如果保护机构不知道这一点那并不是他的过错等等。那么保护性机构必须使自己不去干涉吗？根据同样的理由，这个独立者可以要求那个委托人本人不去保护自己免受惩罚吗？如果这个保护性机构试图惩罚一个独立者（因这个独立者惩罚了它的一个委托人）而不管其委托人是否侵犯了独立者的权利，这个独立者不是有权利保护自己免受这个机构的惩罚吗？为回答这些问题，并决定一个支配性的保护机构能够怎样对待独立者，我们必须研究程序权利在一种自然状态中的道德地位，研究对冒险活动的禁止，以及有关权利的实行、尤其是强行其它权利的权利的实行原则假定了一些什么样的知识。我们现在就转向这些对自然权利传统来说是困难的问题。

禁止与赔偿

57

一条线（或超平面）划定了围绕着一个人的道德范围。洛克认为这条线是由一个人的自然权利决定的，自然权利限制着他人的行为。一些与洛克观点不同的思想家，认为是其它的一些考虑决定着这条线的位置和外观。① 无论持哪种观点，下列的问题都要出现：我们要禁止他人实行那些越界或侵夺划定范围的行为吗？

① 自然权利必须对付的有关问题，在E.戈夫曼的《公共联系》一书中得到了有趣的阐述。纽约，基础书籍出版公司1971年版，第2、4章。

抑或要允许他们实行这些行为，只要他们赔偿那些其疆界被侵越的人？解决这个问题的尝试将占据本章的大部分篇幅。让我们说，一个体制对某人禁止一项活动的意思是：它除了为这个行动的受害者向这个人索取赔偿之外，它还要因这一行动而惩罚（或准备惩罚）这个人。① 充分地赔偿一个人的损失的意思是：这种赔偿使这个人不比他若不受损害的情况要坏。现假设X是受害者，Y是侵犯者，A是侵犯行为，那么，如果Y做了A，X收到赔偿之后的情况并不比若是Y没有做A，X也没有收到赔偿的情况要坏，那么就可以说，为Y的行动A而对X做出了赔偿。（用经济学家的术语来说，因Y的行动而赔偿了X的损失的意思就是，收到赔偿使X状况至少是处在与他若不受损的状况同样高的无差别曲线上。）② 我冒昧地略去了虚拟的有关"要象X假如不受Y的侵害本来将会有的状况一样好（处在同样高的无差别曲线上）"的一般问题，我也略去了一些特殊的困难，例如，如果X的状况在这段时间下降（或上升），赔偿的基准线是划在这段时间的前面还是后面呢？如果X的状况本来在第二天无论如何都会变坏，这会使事情有所改变吗？但有一个问题必须讨论，即由于Y的行动而对X付出的赔偿，是否要把X对这些行动的最好反应考虑进去呢？如果X的反应是重新安排他的其它活动，努力减少他的损失（或者他预先有减少损失的准备），那么这不是减少了Y必须付的赔偿而有利于Y吗？反之，如果X不作任何努力来对付Y的行动，Y必须为X所受的全部损害而赔偿X吗？X的这样的行为可能看来是不理智的，但如果要求Y向X赔偿其全部的实际损失，那么X并不会因为他的不努力和不配合而生活得更糟。如果如此要求Y，Y可能通过付钱给X以使他做出恰当反应和减少损失，来降低他必须付

58

① 这种禁止一个行动的充足条件并不是一个必要条件。一个行动可能被禁止，而其受害者却不能充分得到赔偿甚或完全没有得到赔偿。我们在此并不打算提出对禁止的一种普遍解释。

② 一个人是在下面两种状况的什么时候被衡量为无差别的——是在付出赔偿的时候（那将鼓励越界，因为时间医治了伤痕），还是在最初受到伤害的时候？

的赔偿总额。我们将试着采用另一种赔偿观，即一种考虑到X的合理预防和调整活动的赔偿观。这些活动将使X（在Y的伤害之后）处于某条无差别曲线I上；Y被要求提供一种X在曲线I上的地位与其事先地位间的差额款项，来把X提高到他的实际状况之上。Y赔偿X是在不管Y的行动多么糟、X都合理审慎地行动的条件下进行的。（这一赔偿结构在尺度上使用了功利标准。）

为什么要禁止？

我将认定，一个人可以对自己做某些事情，但这些事情别人若不经他同意而对他做，就将侵越他的疆界。（这些事情中有的可能也是他无法对自己做的。）他也可能给予别人对他做这些事情的许可（包括他不可能自己对自己做的事情）。自愿的同意为越界打开了门户。当然，洛克将坚持有些事情即使有你的许可，也是他人不可以对你做的。这就是那些连你自己也没有权利对自己做的事情。①洛克将坚持认为，即使你允许另一个人杀死你，这也不能使这件事成为道德上可允许的，因为你没有权利自杀。我所持的非家长制的观点则认为，有的人可能愿意（或允许别人）对他自己做任何事情，除非他对某个第三方成员有某种不做或不允许做的义务。这对本章后面的部分不会带来任何困难。让那些不同意者想想我们的讨论仅限于那些（他们承认的）观点适用的行为，我们就能继续一起讨论下去，而撇开那些与直接目标无关的分散问题。 59

有两个形成对照的问题，表明了我们现在所关心的是什么：

（1）假定越界行为的受害者得到赔偿，为什么这些行为仍然要被禁止而不是被允许？

（2）为什么不禁止所有被侵犯一方没有预先同意的道德越

① 如果洛克允许特殊的家长制限制，那么或许一个人能合法地给别人以许可和权利，做他不可以对自己做的事情。例如，一个人可以允许一个医生按他最好的判断医治他，虽然他无权这样医治自己。

界？为什么允许某些人未经事先同意就侵犯另一个人的边界？①

我们的第一个问题是太宽泛了，对于一个在付出赔偿的条件下允许行为A的体制来说，它至少必须禁止那种做A但拒付赔偿的行为。为了缩小问题的范围，让我们假设可以容易地征集所估计的赔偿，即一旦知道赔偿应由谁支付，赔偿就是容易征集的。但是那些侵犯了另一个人被保护的边界的人们，有时并没有暴露身份而是逃之夭夭，仅仅要求（通过侦察、逮捕和确定罪名）对受害者的赔偿，可能对制止某人做某事是不够的。为什么他不会继续去尝试逃脱法网、去不付赔偿而取得收益呢？确实，如果他被抓住或定罪的话，他将被要求支付侦察、逮捕和审讯他的费用，也许这些可外加的费用足以制止他，但也可能不足以制止他。所以一个机构可能被引导到禁止某些不付赔偿的行为，以及惩罚那些拒绝赔偿或者在越界行为方面尚未验明正身的人。

惩罚的报复理论与制止理论

一个人对越界行为的选择，是由一种从这一行为中获得利益G的机会（1－P）构成的，在此P是他被逮捕的概率，这个概率P与他为这个行为付出的各种代价是分不开的。这些代价要首先考虑。除了归还任何可转交的东西之外，对受害者的赔偿还可以从这种不正当的得益中抽出，这种赔偿我们称之为C。此外，由于任何来自实行这一行为的不可转交的利益（比方说从其喜欢的记忆中得到的快乐）也将被准确地衡量以不留下任何净赚，我们在下面可以略过这个问题。其它的代价是被逮捕、审讯等方面的心理、社会和精神的代价（称之为D）。我们再把逮捕和审讯过程的财政费用称之为E。这些费用是他必须支付的，因为这是由他试图逃脱赔偿而产生的。如果一个越界行为的预期代价比预

① 这些问题以及随后的讨论，重复了我1972年2月一篇以本书第1编的题目为题传阅的手稿的内容（仅在风格上有改善）。G.卡拉布内西与A.D.梅尔梅德的论文《财产规则，债务规则与不可让渡性》，独立地讨论了一些类似的问题和论点，见《哈佛法律评论》，1972年1月号，第1089—1128页。

期收益要小，亦即，如果$P\times(C+D+E)$少于$(1-P)\times G$，那么制止这一行为的前景就是暗淡的。（然而，一个人可能不去做越轨的行为，因为他有更好的事情要做，对他来说有一个可行的、甚至能得到更高利益的选择。）如果逮捕是不完全的（虽然也是不昂贵的），就可能需要额外的惩罚来制止犯罪。（试图逃脱赔偿的尝试就将是被禁止的行为。）

这些考虑对于报复的理论也构成了困难，这种理论根据报复的理由，对可施加于一个人的惩罚规定了一个上限。让我们按照这种理论，假设应得的报复$R=r\times H$，在此H是这个行为伤害的严重程度，r（包括从0到1的量）则指示着这个人对H的责任程度。（我们且不考虑下述细致的问题，象H是代表打算造成还是实际造成的损失，抑或是代表这两种损失的某种函数，以及它是否随案例的类型变化而变化等）。① 当别人知道$r=1$时，他们将相信$R=H$，这样，一个决定是否采取某种有害行为的人，就面临一种收益G的概率$(1-P)$，和一种支付的概率。$(C+D+E+R)$。通常（虽然并不是始终如此），从一个越界行为得到的收益是接近于它带给另一方的损失或伤害的，R将在有些地方邻近G。但当P是小的时候，或者R是小的时候，$P\times(C+D+E+R)$就可能少于$(1-P)\times G$，这样就常常起不到制止作用。 61

报复理论看来是听任制止失败的，而制止理论家（虽然并非他们所选择的）也会不无窃喜地看着报复主义者的踌躇不安。反正他们自己持另一种观点。但"对一个犯罪的惩罚应当是达到刚刚可以制止这种犯罪为止"，假定我们在知道有多少这样的犯罪被制止之前并没有什么指导。如果要制止所有的犯罪，以致于根除罪恶，惩罚就将严厉得无法接受。如果仅仅要制止一个犯罪，以便犯罪仅仅比假如完全没有惩罚少发生一点，惩罚就将宽厚得

---

① 我们也不考虑报复是否包括代表它要报复的行为的邪恶程度的因素。那些坚持惩罚多少应适应于罪行的报复理论面临一个困境：或者惩罚不适应罪行的邪恶程度，因而没有充分报复；或者它适应罪行的邪恶程度却无法证明。

无法接受，就将导致一个几乎等于零的制止。那么，惩罚的目标应当介于这两者之间吗？功利主义的制止理论家建议把对犯罪的惩罚P放在最低点上，因为比P大的任何惩罚都将导致在实行惩罚中不幸的增加，这种增加超过了由于惩罚的增加所制止的犯罪所免除的（潜在）受害者的不幸。

这一功利主义的建议，把惩罚带给罪犯的不幸与犯罪带给其受害者的不幸等同起来了。它在计算一种社会最佳值时，给了这两种不幸以同等的重要性。所以功利主义者将拒绝从严[illegible]处，即使较严厉的惩罚（在任何报复的上限之下）将制止较多的犯罪，但只要它增加的被惩罚者的不幸在量上多于，哪怕稍稍多于它减少的那些免遭犯罪之害的人的不幸，以及那些被它制止而免于惩罚的人的不幸，它就不能被允许。（在两种将同样最大限度地增加总体幸福的不等量惩罚面前，功利主义将至少总是选择最大限度地减少受害者的不幸的惩罚吗？）如何对这一奇怪的观点提出反 62 驳，我们将留给读者去练习。看来，功利主义的制止"理论"只有较轻视被惩罚者的不幸，才能避开这一结果。我们将假定"道德应得"的考虑在此将起一种作用，而制止理论家本以为能够前后一贯地避开这一概念。如果我们不想在评价不同人的幸福（或不幸）方面陷入混乱，我们就该承认这一假定，甚至使用有关考虑。另一方面，报复理论家却不必说一个重罪犯人的幸福不如其受害者的幸福重要，因为报复主义者并不把决定恰当的惩罚，看作一种从总体上衡量和分配幸福的工作。①

我们可以把报复理论与某些有关自卫的问题联系起来考虑。根据报复理论，应得的惩罚是$r \times H$，在此H是（实际或打算的）损害的总量，r是这个人对产生H的责任程度。我们将认定从一个受害者角度观察的损害的估计值等于H（若是这个人的意向并

---

① 我们应当注意这样一种有趣的可能性：现代政府可以实行（超过赔偿所需的）罚款，并用它们来贴补各种政府活动。……大概一个保护性社团也将用这种资金来降低它的服务价格。

不符合他的客观情况，它就并不有效)。那么，一种平衡规则就要为那种可能在自卫中对做H者造成的防卫伤害规定一个上限。它使这种可允许的防卫伤害的上限量作为H的某一函数f，直接随H变化而变化（H越大，f(H)也越)，这就使f(H)＞H。(或无论如何，至少使f(H)≥H。)我们要注意这一平衡规则不提到责任程度r，应用这一规则时并不涉及行动者是否要对他引起的伤害负责的问题。在这方面它不同于另一个平衡规则——这一规则使自己的上限作为r×H的一个函数。后一种规则使我们如此判断：若所有条件相同，一个人可以在自卫中使用更大的强力来反对责任大于零的人。我们现在提出来的这一理论结构能够展开如下：一个人在保护自己时可施以攻击者应受的惩罚（即r×H)。所以，一个人在自卫中可以用来反对造成损害H的人的力量上限是f(H)＋r×H。当自卫中除了f(H)外又花费了一个量A时，随后可施加的惩罚就要减去这个量，变成r×H－A了。当r＝0时f(H)＋r×H减少到f(H)。最后还有一个必要性规则，这个规则要求一个人在自卫中不使用比击退攻击所需的力量更多的力量。如果所需的量比f(H)＋r×H要大，那么就有义务退却。 63

交换利益的划分

让我们回到第一个问题，为什么即使给予充分的赔偿也不允许越界呢？充分的赔偿使受害者处在如果别人没有越界他将占据的同样高的无差别曲线上。因此，一个倘若给予充分赔偿就允许所有越界行为的体制，与一个要求所有预先的有关越界权的协议，要在契约曲线上的最有利于买方的这一点上达到的体制是等价的。[①] 如果你愿意付n量的美元来购买对我做某件事情的权利，而m量的美元则是我将接受的最低线（低于m将使我处在一个较低的无差别曲线上)，那么，如果n≥m，就存在着我们达到一个相

① 见彼得·纽曼的《交换理论》，英格伍德·克利夫斯，普任提斯-霍尔公司1965年版，第3章。

互有利的协议的可能性。价格是否应当在n与m之间浮动？若是64没有任何可接受的有关公正和公平价格的理论（证明各种为两人总量不变的游戏建立公断模式的尝试），一个人就不可能作出回答。确实没有理由认为所有的交换都应在契约曲线的这样一点上发生，即其中的一方最得利，交换的利益全都归之于它。只允许在充分赔偿的条件下越界，"解决了"以一种不公平的和专断的方式分配自愿交换的利益的难题。

现在进一步考虑这样一个体系如何分配物品。任何人都能抓到一件物品，并因此慢慢地"拥有"它，只要他赔偿了原来的拥有者。如果好几个个人想要同一件东西，最先抓到它的就得到了它，直到另一个人再把它拿走，付给他充分的赔偿。(为什么这种中间人将有所得呢？)① 如果几个人都想要一个特殊物品，那么要给最初的拥有者赔偿多大的量呢？一个知道这种需求的所有者可能按其市场价格来估量他的物品，这样就由于收益较少而落到一个较低的无差别曲线上。(在市场存在的地方，这一市场价不是一个拍卖者将接受的最低价格吗？市场会在此存在吗？）各种假设条件和虚拟因素的复杂结合，或许能成功地使一个所有者根据他对别人欲望和愿付价钱的了解而做出选择。但实际上还没有人提供这样的必要结合。一个体系，如果它让对越界行为的赔偿等于某种假如有一事先的有关许可的谈判即65可达到的价格，那么它不可能避免不公平的要价（可以称这种赔偿为"市场的赔偿"，它通常要比仅仅充分的赔偿为多）。当然，发现这种价格的最好方法是让谈判实际发生，然后再看其结果，任何其它的程序都将是很不准确和非常累赘的。

恐惧与禁止

除了这些有关交换的公平价格的讨论，反对只要付赔偿就可

① 关于中间人的通常作用，见A.阿尔奇安与W.R.艾伦的《大学经济学》第2版，加利福尼亚，沃兹华斯公司1967年版，第29—37、40页。

随意允许各种行为的进一步考虑，在许多方面是很有趣的。如果某些伤害是无法赔偿的，它们就与只要付赔偿即允许的策略没有关系。(或宁可这样说，假如可付赔偿，它们就将被允许，但由于任何人都无法赔偿，它们实际上就是不被允许的。)我们现在把这个困难的问题搁置不谈，而是注意甚至某些能付赔偿的行为也可以禁止，因为在这些能赔偿的行为中，有些引起了恐惧。我们害怕某些对我们发生的行为，即使我们知道我们将得到对这些行为的充分赔偿。X 听说Y 溜到某人的房子前面，被人扭折了手臂，然后在伤害赔偿的诉讼之后得到了2000美元，X 可能想："对Y 来说，发生这件事是多么幸运啊。为得到2000美元，一个人是值得被扭折手臂的，这完全能抵消损害。"但如果随后有什么人来对 X 这样说："我可能在下个月扭折你的手臂。如果我做了这件事，我要给你2000美元的赔偿，虽然我若是不做，我不会给你分文。" X 会满意于他的幸运吗？他不是会反而忧心忡忡地走来走去，听到身后的一点声响就吓得跳起来，因想像可能突然降临于他的痛苦而神经质地焦躁不安吗？一个只要随后付给受害者赔偿就允许攻击发生的体系，将导致人们中的疑惧不安，他们都害怕攻击和突然的伤害。这为禁止攻击提供了一个理由吗？攻击者不是可以不仅赔偿这一攻击及其后果，而且赔偿受害者在等待攻击时所感到的全部恐惧吗？但在一个只要付赔偿就允许攻击的普遍体制下，一个受害者的恐惧并不是由攻击他的特定个人引起的。那么为什么这个攻击者必须为其恐惧而赔偿他呢？谁将因为他们的恐惧而赔偿所有其他的疑惧者呢（他们只是碰巧没受到攻击）？

有些事情是我们所害怕的，即使我们知道我们将为所发生的或对我们做的事情得到充分赔偿。为了避免这种一般的忧虑和恐惧，这些行为就被禁止和惩罚。(当然，禁止一种行为并不能保证它不出现，因而也不能保证人们总是都感到安全。在攻击行为虽被禁止但却仍然常常突然发生的地方，人们还是会感到害

66

怕。）并不是每一越界都造成这种恐惧。如果得知我的汽车在下月可能被偷走，随后我将因被偷和没有汽车带来的不便而得到充分的补偿，我不会在这个月里焦燥不安、忧心忡忡和感到畏惧。

这提供了划分私人性质的伤害和具有公共意义的伤害的标准。私人性质的伤害是那种仅仅被伤害者需要赔偿的伤害，知道将得到充分赔偿的人不会感到畏惧。公共性质的伤害则是那种即便知道将得到充分赔偿，人们仍然感到恐惧的伤害。甚至在最高的赔偿方案下，即在受害者将因他们的恐惧而得到赔偿的情况下，其他一些人（非受害者）也不会因他们的恐惧而被赔偿。因此，在排除这些越界行为方面，存在着一种合法的公共利益，特别是由于它们的出现将造成所有人的恐惧——害怕这些事对他们发生。

这一后果能够避免吗？比方说，如果受害者被立即给予赔偿，并贿赂他保持安静，也许就不会有这种恐惧的蔓延。其他人将不会知道这种事发生过，这就不会使他们因觉得这种事对他们发生的概率较高而增加其恐惧和忧虑。这样做的困难是，知道我们正生活在一个允许这样做的体制内，本身就产生恐惧。当所有有关这种事的报道都被扣压住时，谁能估计出这种事对他发生的概率呢？这样，甚至在这种高度人为控制的情况下，若在一个众所周知是允许这种事发生的体制内发生这种事，受到伤害的就不止是直接受害者了，广泛蔓延的恐惧就使这些行为的实际发生成为不仅仅是伤害者和受害者之间的一件私人的事情。（然而，由于事后被赔偿和贿赂的受害者不会抱怨，对这些受害者不抱怨的罪行的强行禁止，就将帮助我们理解对所谓没有受害者的罪行的强行禁止的问题。）

我们说过，一个只要其受害者得到赔偿就允许引起恐惧的行为出现的体制，对于那些并非事实但却是潜在的、没有得到赔偿的受害者来说，本身就是一种负担。假使某人宣称，他将随意地做某种事情，为此，他将不仅赔偿他的所有受害者（如果有），而

且也要赔偿一切对他的宣称感到畏惧的人（即便他实际上并没有对他们做这种事），那么他避免了体系的这一弱点吗？这种赔偿将是十分昂贵的，以致几乎任何人都不可能实行。但它不是会逃过我们的论证，即有关禁止那些若被允许（附以赔偿条件）就将产生一种不会得到赔偿的公众的普遍恐惧的论证吗？我们说，它并不容易逃过，我们有两点增加的理由。首先，人们对攻击可能有一种无具体对象的焦虑，这不是由于他们听到了什么特殊的宣称，而是因为他们知道这一体制允许这些宣称之后的攻击，所以焦虑他们也许没有听到某些宣称。他们不可能因他们没听说过的宣称得到赔偿，他们也不能按宣称引起的恐惧而要求赔偿。但他们还是可能成为某个他们没听见过的宣称者的受害者。没有任何特殊的宣称引起这种恐惧，这种恐惧没有一个特定的宣称作为其对象，那么，谁会去赔偿这种恐惧呢？这样我们的论据就在更高的水平上被重复了，但必须承认，在这一水平上，恐惧可能是如此稀弱和微小，以致不足以证明禁止这种宣称是正当的。其次，按照我们前面有关公平交换价格的讨论，一个人可能要求某人作出这样一种宣称——不是仅给予充分的而是给予市场的赔偿。充分的赔偿是一个充足的量，但几乎不可能使受害者在以后变得比方说高兴，不遗憾所发生的事，市场的赔偿则是一种由为取得他同意而预先进行的谈判来确定的量。由于事后回顾的恐惧与事情发生时或者事前的恐惧看来是很不一样的，准确地决定市场赔偿的量在这样的情况中就几乎是不可能的，除非通过实际的谈判。

我们有关禁止象谋杀之类的某些行为的论证认定：仅仅要求一个攻击者为其攻击的后果（而不是为任何预期的普遍恐惧）而赔偿其受害者，是不足以把攻击制止到使人们不畏惧的程度的。 69
如果这一认定是错误的，那么从恐惧引出的论证也会失效。（但有关划分交换利益的论据仍保留着。）我们可能拿不准：（根据报复理论的）对违反禁令的某些行为的应得惩罚，是否同样不能提供对这些行为的强有力的、能排除恐惧和忧虑的制止。如果逮捕的

概率高，这看来就不大可能，这种惩罚本身就是一种使人畏惧的选择对象，而这种惩罚用于使人畏惧的伤害行为将不是不合法的。甚至对那些从一个行为中获利比其受害者的受害数量上大得多（所以也比施加的惩罚大）的人们来说，这也不引起任何困难。我们要记住报复理论所主张的：除惩罚过程之外，一个人的不正当所得将被剥夺或抵消，倘若他在赔偿过受害者之后还留下什么的话。

对某些行为的实际恐惧（甚至那些知道这些行为若是对他们发生他们将得到充分赔偿的人也有的恐惧），说明了我们为什么要禁止这些行为。我们的论据也是功利主义的么？如果恐惧不是由某个特定的人引起的，它怎么证明即使这个人付赔偿也不允许他做某事的禁令是正当的呢？我们的论据反对这样一个自然的认定，即认为在决定是否禁止某一行为时只考虑这种行为的结果，而是也重视这一行为若是不被禁止会有什么结果。一旦描述这些结果，必须禁止这种行为就是很明显的了，但是，继续探讨这一观点和上述自然认定的差别有些什么意义和有多大意义，是有价值的。

在为何恐惧会伴随某些行为方面还留有困惑。归根结底，如果你知道你将得到因一个行为的实际结果而给出的充分赔偿，以致（在你自己看来）你将不会因这种事而使你状况变坏，那么你害怕的是什么呢？你不是害怕降到一种较差的状况或一个较低的无差别曲线上，因为（按假设）你知道这不会发生。甚至在总的期待值是正数的时候，比方说，当某人得知他的手臂可能被折断，他将被付给比充分的赔偿多出500美元的赔偿，他还是会感到恐惧。在此困难并不是要确定对这种恐惧赔偿多少的问题，而宁可说是到底为什么存在恐惧的问题——假定总的期待值整个来说被视为可欲的。一个人可能假设，恐惧的存在是由于这个人不能确定是否仅仅他的一条手臂将被扭折，他不知道这些限制是否将被遵守。仅即使保证对无论什么发生于这个人的事都给予赔偿，或者有一个折臂机被用于这个工作以排除越界的可能，同样

70

的问题还是会出现。一个得到这种保证的人害怕什么呢？我们想知道人们实际上害怕什么样的损害，甚至当这些损害平衡起来是一个可欲结果的一部分的时候。恐惧并不是一种自成一体的单一感情，它表现为一种复杂结合的部分，独立于有关总体的“平衡”判断。我们现在提出的有关禁止能赔偿的越界行为的论证就基于恐惧、忧虑、烦恼等情感的这种非整体性。① 通过象“身体的痛苦”这样的通常概念，或者象“绝对令人厌恶的刺激”这样的心理学的概念，一种指明损害类型的回答可能达到。(但我们不应跳到这样一个结论：认为在已知赔偿将被给出时，只有身体的受损或痛苦是令人畏惧和忧虑的。尽管知道如果发生被蔑视、羞辱和为难的情况，人们将得到补偿，人们还是可能会害怕被蔑视、羞辱和为难等等。）其次，我们想知道这种恐惧是否是由于社会环境的那些可改变的因素所致。假如在某些行为大量地随意产生和突然降临的情况下，人们的状况却在好转，他们将对这些行为的冒险性表现出巨大的忧虑和恐惧吗，或者他们将能把这种冒险作为正常的背景而加以忍受吗?(如果他们的忧惧表现为一种普遍高度紧张的状态，辨别和衡量这种忧惧就将是困难的。一个人怎么判断人们普遍的神经质的程度呢?）如果在这样一种紧张气氛中成长起来的人们，能建立一种对某些行为的忍耐性，几乎不表现出畏惧和紧张，我们对某些行为为什么被禁止（而不是在给予赔偿的条件下允许）的问题，就不会有一种很深刻的解释。因为我们的解释所依据的对这些行为的恐惧，本身并不是一种深刻的现象。 71

为什么不一律禁止？

来自普遍恐惧的论据证明：应当禁止那些即使人们知道将给

---

① 被事件的不一定出现加强吗？见马丁·塞列格曼：《无法预见和无法控制的反感事件》，收在布鲁什编《反感状态与学习》一书中，学院出版社1971年版，第347—400页，尤其是第4节。

出赔偿也会产生恐惧的越界行为。其它一些考虑也有助于这样的证明：一个在给予赔偿条件下允许越界行为的体制，表明它是在把人用作手段；人们知道自己被如此使用，知道自己的计划和期望将容易被任意地侵吞，这对他们将是一种负担；有些伤害可能是无法赔偿的，而对于那些可赔偿的损失，一个伤害者怎么能知道这些实际的赔偿支付不会超出他的能力呢？（一个人能够确有把握地对付这种意外情况吗？）这些考虑，连同那些有关勿不公正地分配自愿交换的利益的证据，足以证明禁止所有其它越界行为（包括不引起恐惧的行为）是正当的吗？我们对本章开始部分提出的第一个问题——"为什么不在给予赔偿的条件下允许所有的越界行为？"——的讨论把我们引到同时提出的第二个问题——"为什么不禁止所有的受害者没有预先同意的越界行为？"

把所有未经同意的侵越界限行为都定为有罪，包括把那些偶然和无意的越界行为定为有罪，将把大量的危险和不安定因素带进人们的生活。人们即使有最善良的意图，也没有把握说自己不会因偶然的事件受到惩罚。[①] 对许多人来说，这看来也是不公平的。现在我们暂且把这些有趣的问题存而不论，而只注意那些行动者知道将要或很可能要侵越某人疆界的行动。那些没有得到被侵越者预先同意（通常是经过购买）的人们不是应受到惩罚吗？这里的复杂之处在于：有某些因素可能阻碍达到预先的同意或使其不可能实行。（某些并非受害者拒绝同意的因素。）有时能大致

72

地知道受害者是谁，准确地知道什么事情将对他发生，但却不可能与他交换意见。或者有可能大致知道这些或那些人将是某个行动的受害者，但不可能准确地认定究竟谁是受害者。在这些情况中，不可能预先举行任何谈判，以达成取得受害者对做此事的许

① 见H.L.A.哈特的论文《法律责任和赦免》，收在《惩罚与责任》一书中，纽约，牛津大学出版社1968年版，第2章。这一论证不能从惩罚扩展到赔偿，因为在有的地方这些代价必须勾销。对这些问题，W.布卢姆与H.卡尔文在《对一种私法的公法观：自动赔偿计划》中给予了讨论，波士顿，利特尔-布朗公司1965年版。

可的协议。在另一些情况里，谈判一个协议虽然不是不可能的，但却是很昂贵的。能够与这个已知的受害者交流，但必须首先对他施行一次脑手术；或者从一个非洲丛林里找到他，或者使他中断一次在修道院里半年的苦修，他在那里立了一个保持沉默和戒绝任何往来的誓愿等等，而所有这些都要花很高代价去做。或者，只有通过一种花费昂贵的对所有潜在受害者的群体进行检视，才能确定这个不知名的受害者。

在随后将给出赔偿的条件下，可以允许的越界行为将是这样的行为：对它来说，预先的同意是不可能的，或者谈判的费用是很昂贵的（略去某些复杂之处不谈，这种行动包括偶然的行为、无意的行为、由于判断错误做出的行为等。）但并不是反之亦然。那么，假定以后将付赔偿，没有受害者预先的同意，哪些越界行为可以被做呢？那些以上面描述过的方式引起恐惧的行为无疑是不可以的。我们能进一步缩小范围吗？在将付赔偿的条件下，那些不引起恐惧的越界或可能越界的活动可以允许去做吗？至于想在鉴别受害者或与其交流是不可能做到的与代价很昂贵的两者之间做出严格区分，将犯武断的错误。（这不仅是因为要了解一个既定情况属于哪一种是困难的。如果这种鉴别或交流工作要用掉美国国民生产的总值，它将是“不可能的”还是极其昂贵的呢？）在那个特殊点上划一条线的理由是不清楚的。一个人有时愿意允许事后赔偿的越界行为（当预先鉴定受害者或与其协商是不可能的时候）的理由大概是这个行为的巨大利益，即它是值得的，应当去做的，能够支付得起的。但当预先的鉴定和协商虽有可能，而其费用甚至要比这个行为的巨大利益都更高时，这种功利理由 73 有时也是有效的。禁止这种未经同意的行为，将涉及到放弃行为将带来的利益，正象在协商是不可能的情况中一样。最有效的行动策略是放弃净利最少的行动；它允许任何人无需预先的协议就实行一个不引起畏惧的行为，只要达到一个预先协议的交涉费用比事后赔偿过程的费用大，甚至只大一点点。（被行为影响的一方

不仅因为行为本身，也因为他介入赔偿过程而得到赔偿。）但效率的考虑仅仅以边际利益来证明越界行为不为罪是不够的，即使赔偿比充分的赔偿还大，以致交换的利益并不仅仅有利于越界者。我们可以回忆一下前面有关不允许事后赔偿的越界行为的补充论据（〔边码〕第71页）。说只要利益是"足够大的"就应允许这种行为，在缺少确定这一点的社会机制的情况下是没有什么帮助的。有关恐惧的三种考虑、交换利益的划分和交涉费用标志着我们的领域，但由于我们还没有建立一个涉及到最后的和上面（〔边码〕第71页）描述过的考虑的精确原则，它们就还没有在其所有细节中成为一个三位一体的解决方案。

冒险

我们在前面注意到：一个冒险行为可能只有很低的造成损害的概率，以致不会损害到任何既定的人或使他烦恼和恐惧。但他可能害怕大量这样的行为被实行。每一个人的行为造成损害的概率将处在引起忧惧的基线之下，但这些行为联成一体却可能有一种相当高的损害概率。而如果不同的人做的只是这些联为一体的各种行为中的一个，就没有哪一个人要对引起的恐惧负责。由于基线的缘故，单独一个行为完全不会引起恐惧，单独一个行为更不易减少恐惧。我们早先关于恐惧的考虑，为禁止这种活动的总体提供了一个实例。但由于这一总体的每一部分出现时能够不带来坏结果，严厉禁止每个作为其成分的行为就将是不必要的。

74

怎么决定在这一总体中究竟哪一个低于基线的子集可被允许呢？每次征税行为都要求一个集中或统一的征税和决策机器。这些话也适用于以下这种社会决策——决定哪些行为是足够有价值的，因而可以被允许，而其它的行为则被禁止以使总体降到基准线之下。例如，人们可能决定掘井或赛车练习是足够有价值的，可以被允许，即使其对路人的危险不亚于强制性的带有几个弹膛

和一颗子弹的罗宋轮盘赌，[①]但这种轮盘赌却因其不是充分有价值的而被禁止。在一个自然状态中存在一些难题，在它那里没有任何集中或统一的有能力或者有权利做出这些决定的机器。(我们将在第五章讨论赫伯特·哈特所谓的“公平原则”对此是否有所助益。）如果完整的国家（低于基线的总体等）能通过某种看不见的手的机制达到，这些问题就将减少。但是完成这个活动的准确机制还没有被描述过，这样一种机制如何从一个自然状态中产生也还必须说明。(在此象在别的地方一样，我们也要利用一种说明对什么样的国家是有服从义务的、它是通过什么样的看不见的手的机制产生的理论。)

有越界危险的行为对自然权利的立场提出了严重的挑战。(各种情况的差异进一步使这些问题复杂化了，人们可能明确知道哪些人将面临危险，或者只知道危险将对某些人发生；可能准确地知道伤害的概率，也可能只知道一个大致的范围等等。）采取一个行动，不管其侵犯某人权利的概率多么低，它也仍然侵犯了他的权利吗？对所有伤害代之以一种临界概率，也许对于较严重的伤害这一临界概率较低。在此一个人可能用对所有行为都同样的特定的价值形象，来标志权利侵犯的边界；如果一个行为对他的损害的预期值（亦即损害程度乘以发生概率）大于或等于这一特定的价值，那么这个行为就侵犯了他的权利。但这一特定价值的 75 量是多少呢？是那个侵犯了一个人自然权利的最微不足道的行为的损害值吗？对这一问题不能采用一种传统的解释，这种解释认为从某人偷一便士、一根针或任何东西都侵犯了他的权利。如果说损害肯定要出现，那么这一传统的解释没有选择一个损害的基准线作为一个较低的限制。设想这样一种原则是困难的——通过这种原则，自然权利传统能够划出界线以确定多大的概率会把不可接受的的重大危险加给他人。这意味着在这些方面难于看到自

① 罗宋轮盘赌是一种危险而赌运气的游戏，参加者轮流持只装一颗子弹的左轮手枪，先将弹膛旋转，然后以枪口指向自己头部并扣扳机。——译者

然权利传统是如何划出它关心的边界的。

如果说还没有任何自然权利理论能定出一个在冒险情况中人们的自然权利的准确界线，那么在自然状态中会发生什么情况呢？对于有侵犯他人边界危险的任何一个特殊行为，我们有下面三种可能性：

1． 这个行为被禁止和能惩罚，即使对任何越界都事后要付赔偿，甚或这个行为结果并没有越界。

2． 这个行为在向那些边界实际被侵越的人们支付赔偿的条件下被允许。

3． 这个行为在向所有那些有被越界危险的人们支付赔偿、而不管结果他们是否真的被越界的条件下被允许。

在第三种选择下，人们还能选择第二种可能性，他们能够对实际遇到的危险合并付款，以充分地补偿那些结果实际被侵越了

中暗示出另一种选择，即明确地赔偿每一个越界冒险（上述的第三种选择)。这样，一个体制在指向较大的公平性方面就不同于弗雷德的冒险总量。然而，实际执行付款和确定对他人冒险的精确量的过程，以及合适的赔偿，看来都将涉及到巨大的交易费用。某些有效率的办法将能容易地设想（例如，保留对所有人的集中记录，连同每几个月的净支付)，但在缺少某种干净利落的制度手段的情况下，仍然存在着巨大的累赘。由于巨大的交易费 77 用可能使最公平的选择看来不现实，一个人将寻求其它的选择对象，象弗雷德的冒险总量。这些选择对象将涉及到经常的较小不公和某些程度的较大不公。例如，死于别人的冒险行为的孩子，得不到能与冒险者的利益相称的实际利益，而且这种状况并不能由下列的事实得到实质性的缓和：比方说每个大人象孩子一样面临这些危险，每个孩子长大以后能对那时的孩子做出同样的冒险行为等。

一个仅赔偿那些被冒险实际侵犯了的人的体系（上述第二种选择)，比起一个向所有冒险预指的对象付款的体系来（上述第三种选择)，其可操作性要大得多，并涉及较少的运转和交易费用。涉及死亡的冒险是最大的难题。怎么能估计这一损害的量呢？如果死亡这一损害实际上不可能被赔偿，另一个最好的选择（甚至撇开有关恐惧的问题不谈）可能就是赔偿所有那些冒险所涉及的人们。但是，死后对他亲人的赔偿和可观的施舍、墓地的精心维护等，虽然就其不能使死者复活而言仍有明显的缺陷，但一个人仍然能从一个增加受害者的遗产的死后赔款体制中获益。他能在生前把对这种赔款的权利拍卖给一个购买许多这类权利的公司（如果必须这样做的话)。这种价格的上限不超过对这个权利预期的货币值（总额乘以这种支付的概率)，这一价格的下限有赖于在这一行业中的竞争程度、利率等等。这样，一个体制将不会按测定的损害充分地赔偿任何事实上的受害者，其他实际上未受损害的人却也要从拍卖他们对赔款的权利中获益。但每个人

都可根据预期的变化把这一体制视为一种合理满意的安排。(前面我们描述了一种合并付款的方式，从第三种可能转到第二种；在此我们有了一种从第二种可能转到第三种的方式。）这一体制也可能给一个人以一种财政上的刺激，刺激他提高他的由赔偿标准衡量的"生命的货币价值"，增加他能够拍卖的对赔偿的权利的价格。①

78

赔偿的原则

对于冒险性质的行为，即使在支付赔偿条件下允许一个行为（上述第二和第三种可能性）比禁止它（第一种可能性）显然要更恰当些，在某个人那里它是被禁止还是被允许的问题，还是没有完全解决。因为有些人缺少足够的资金来支付当需要出现时所要求的赔款，他们没有购买保险来抵消他们对那个结果所负的责任。那么要禁止这些人实行这类行为吗？对那些无能力付赔偿的人禁止一个行为的情况，不同于除非赔偿被付给那些实际被损害的人、否则就禁止这一行为的情况（上述第二种可能性）。在前一种情况（而非后一种情况）中，缺少赔款能力的人可能因他的行为受惩罚，即便这一行为实际上并没有损害到任何人或越过界限。

那些没有赔偿某一行为危险的足够资金或责任保险的人，若实行这一行为就是侵犯了另一个人吗？可以禁止他做这种事或因他做这种事而惩罚他吗？由于大量的行为增加着对他人的危险，一个禁止这种不能赔偿的行为的社会，就将与一个自由社会的形象不符了——自由社会的前提是支持自由，在这一社会中，人们只要不以某种特定的方式损害他人，就被允许实行他们的行为。但问题还是如此：人们怎么能被允许向倘若需要他们并无能力对

① 有关决定对死亡的赔偿额的标准，经济学上最精细的讨论见E.J.米斯汉的《对生命的肢体的评价：一种理论方法》，载于《政治经济杂志》，1971年，第687—705页。

之赔偿的人们做出冒险行为呢？为什么有些人必须承受其他人的自由的代价呢？但禁止冒险行为（由于它们在财政上无赔偿能力或由于它们太冒险）还是限制着个人的行动自由，即使这个行动可能实际上不涉及其他任何人的任何损失。例如，某个癫痫病患者，可能终其一生在开车中没伤害过任何一个人。禁止他开车实际上并不减少对他人的损害，而大家知道事实也确实如此。(当然，我们不可能预先鉴定这个人说他将是无害的，但为什么他应[79]当承受我们的这种不能预先鉴定的全部负担呢?）在我们这样一个依赖汽车的社会里，禁止某人开车以减少对别人的危险，将严重地不利于这个人。要补救这些不利，比方说雇司机或请出租车，就要花许多钱。

考虑一下这样的要求，一个人若因这种理由而被禁止做某件事，他就必须因由此所带来的不利而得到赔偿。那些因自己减少了危险而获益的人们，就必须“补偿”那些被限制的人。如此叙述的话，这个网就撒得太大了。如果我为了自卫阻止一个人与我玩罗宋轮盘赌，我真的必须因此给他赔偿吗？如果某人希望在制造一项产品中，使用一种很冒险但很有效率的（并且如果事情进展得很好也将是无害的）工艺流程，这个工厂附近的居民必须因他不被允许采用那种可能是危险的工艺流程所遭受的经济损失而给他赔偿吗？当然不。

也许应该对污染说一些话——污染指倾泻脏物，它对人们拥有的象房屋、衣服、肺叶之类的财产，或者对人们从中得益但非某人所有的，象清澈透明的天空一类事物造成了恶劣效果。我将只讨论对财产的效果。至于有些人使他的污染不影响到任何人的财产，却使天空变得污秽阴暗的情况，这将是不可欲的，但不会被我下面所说的任何话所排除。试图通过某种说法——比如说其行为影响到天空清澈的人也影响到了人们的眼睛——来把第二种情况变为第一种情况将一无

所获。我的这一评论故而是不完全的，因为它并不讨论不影响财产的情况。

禁止所有会产生污染的活动将排除太多的东西，那么，一个社会（社会主义社会或资本主义社会）如何决定哪些污染活动要被禁止，哪些又可以允许呢？大概可以说，应当允许那些利大于弊的污染活动（其弊害要包括它们的污染后果在内）。最可行的对这种净利的理论测试是：这一活动是否能够自我支付，那些从它得益的人们是否愿意付足够的钱来作为那些受其损害的人们的赔偿费用。（那些赞成不适合这一测试的有价值活动的人能够换以慈善捐款。）例如，某些型号的飞机运输对居住在机场周围的住家产生了噪音污染，通过这种或那种方式（如较低的转卖价值，较低的房间租金等），80 这些住家的经济价值下降了。但只要飞机旅客的利益大于这些机场邻居所受的损害，这种噪音较大的飞机就将继续运行。一个社会必须拥有某种确定是否利大于弊的手段，其次，它必须决定这些弊害如何分摊。它可以让它们落到它们恰好落到的地方，在我们这个例子里就是落到那些机场附近的住家身上。它也能尝试把损失广泛地分摊于社会，或者把它摊到那些从这一活动得益的人和团体身上，在我们这个例子里就是机场、航空公司，最终是这种飞机的乘客。最后一种办法，如果可行的话，看来也是最公平的办法。如果一种会产生污染的活动由于其利大于弊（弊要包括其污染后果在内）而被允许继续进行，那么，那些实际上的得益者应赔偿那些最初被这种污染损害的人们。这一赔偿可能包括为减少最初的污染效果而设计的装置付款。在我们这个例子里，航空公司或机场就可能为一幢房屋的隔音装置付款，然后按这幢房屋比其最初未受噪音干扰、未装隔音装置时在经济上减少的价值额进行赔偿。

当污染的每个受害者都遭到巨大损失时，通常的追究违

法行为责任的体制（只需加以少许的修正）就足以产生这种结果。在这些案例中，强行他人的财产权将足以把污染控制在一个适当的范围内。但如果各个污染者非常分散，每个污染者只产生很小的效果，情况就不一样了。假如某人对美国的每个人都造成仅大约二十美分的损失，这将不会使任何一个人去起诉他，尽管损害的总额非常巨大。如果许多人同样对每个人造成轻微的损害，那么这个损害的总额对一个人来说就可能是相当大的。但由于并无一个严重影响着一个人的单独污染源，因而就还是不会使任何一个人去起诉任何个别的污染者。这是具有讽刺性的：污染通常被认为是表明了一种私有财产制的私人性质的弊病，而在此污染的问题却是高昂的交易费用使人难于强行污染受害者的私人财产权。允许集体对污染者起诉可能是一个解决办法。任何律师或法律事务所都可以代表一般公众起诉，并被要求把征集来的赔款总额按份额分配给对之提出要求的团体的每个成员。(由于不同的人受到同一污染行为的影响程度不同，可能要求律师们把不同的份额分配给不同的指定团体中的那些人。）律师的收入将来自那些没有写信来要求他们的一份的人们，以及来自那些没有及时提出要求的人的所得。看到一些人以这种方式 81 得到巨大的收入，其他人将进入这种作为“公众代理人”的生意，取得一份年金来征集和向其委托人交付他们有权要求的所有污染赔款。由于这样一种方案给了一个行动迅速的律师以巨大利益，就保证了许多人将机敏地保护那些被污染者的利益。另一种方案可能被设计，以允许几个人同时为公众中一些可明确划分的群体起诉。的确，这些方案对法院体系要求很高，但它们应当象任何政府机关确定和分摊付款的活动一样可以操作。①

① 我想，我在此提出的这个建议，能够抵御住弗兰克·米谢尔曼精致的对立观点的冲击，见他的《整体的污染》一文，作为对吉多·卡拉布内斯的《事故的代价》的书评，收在《耶鲁法律评论》第80卷第5编中，第666—683页。

为达到一个可接受的赔偿原则，我们必须确定要求赔偿的行为种类。有些类型的行为是普遍的，在人们生活中起着重要的作用，若不对某人产生严重的不利就不会受到禁止。一个原则可能如下：当一个如此类型的行为由于它可能损害到别人和当某人做它时特别危险而禁止他做时，那些为使自己得到较大保障的禁止者，必须因他们给被禁止者造成的不利而付给他赔偿。这一原则适用于赔偿被禁止开车的癫痫病患者，但排除了上述非自愿的罗82 宋轮盘赌和特殊制造工艺流程的情况。这一原则注意的是几乎所有人都从事的重要活动，虽然有些人从事它们比别人更危险。几乎人人都开车，而玩罗宋轮盘赌或采用一种特别危险的工艺流程，却不是几乎所有人生活的一个正常部分。

对原则的这种阐述不幸要对划分行为种类的办法提出很高的要求。我们不能只根据一种认为某人的行为不同于他人的行为的描述，就把这种行为定为非通常的和不普通的，因而处在这一原则的应用范围之外。另一方面，说任何行为只要被描述为几乎所有其他人都实行的，这一行为就可被看成是通常的，而处在这一原则范围之内，也是太过分了。因为非通常的活动也可以被某些描述说成是人们正常做的需要赔偿的活动。玩罗宋轮盘赌是一种较危险的"取乐"方式，而"取乐"是其他人被允许做的。同样，采用一种特殊的工艺流程是一种较危险的"谋生"方式。几乎任何两个行为都能被看成是同类或异类的，这要依其行为背景中那些次要特征而定。对行为的各种不同描述的可能性，使上述的原则不可能容易地实行。

如果这些问题能够令人满意地得到澄清，我们可能希望把这一原则扩展到赔偿某些非通常的行为。如果使用某一危险工艺流程是那个人能谋生的唯一方式（就象如果与另一个人玩枪里有一万个弹膛的罗宋轮盘赌是那个人能够取乐的唯一方式——我承认这是两个极端的假设），那么这个人也许应当由于禁止他做这件事而得到赔偿。由于对他禁止的是他能谋生的唯一方式，比之于

这种正常状态他遭受了损失，但对他禁止他这一最有利的选择的人，相对于这种正常状态来说却没有受到损失。一种与这种正常状态相比较而言的损失，不同于一个人若不如此就要陷入更坏状况的情况。如果有，一个人可能用一种损失的理论概括一个"赔偿原则"，那些因被禁止做只是有可能伤害他人的行为而受损的人们，必须因旨在为他人提供保障而带给他们的损失而得到赔偿。如果上述的禁令增加的保障带给人们的利益数额，不大于被禁止者将损失的数额，那么，潜在的禁止者将不能或不愿去支付巨大的赔款，从而将不会施加禁令。在这种情况里这样的处理也是恰当的。

83

这一赔偿原则包括了我们先前陈述中的情况，那些陈述涉及到划分行为分类的困难问题。它并没有完全避免有关人们在其中特别不利的环境的类似问题。但正象它们在此出现的那样，这些问题现在较容易处理。例如，倘若问到，那个不能采用他的最佳选择的厂主（虽然还有别的有利选择），在其他所有人都能采用他们的最佳选择（这些选择碰巧是不危险的）的情况下，他是特别不利的吗？显然不是。

赔偿原则要求因人们被禁止做某些冒险行为而付给他们赔偿。有人可能反对说：你要么有禁止这些人的冒险行为的权利，要么没有。如果你有这种权利，你不必因做了你有权对这些人做的事而付给他们赔偿；如果你没有这种权利，那么与其为你无权做出的禁令而设计一种赔偿这些人的办法，你还不如直接停止禁令。在这两种情况里恰当的方式看来都不是先禁止然后赔偿。但这样的悖论："你要么有权禁止而无需赔偿，要么无权禁止而应当停止"是太简单了。情况可能是：你有权禁止一个行为，但只是在你赔偿那些被禁止者的条件下才能禁止。

那么怎么会这样呢？这种情况是上面讨论过的那些情况中的一个吗（在那里，一种越界行为被允许是在给予赔偿的条件下）？如果是，那就要有某种界线来划定禁止人们做某些冒险行为的范

围，如果被侵越一方得到赔偿，越过这种界线就是可允许的。即使这样，如果所讨论的是我们能预先鉴别被禁止者的情况，为什么不转而要求我们与他们谈判，达成一种据此他们同意不做某些冒险行为的契约呢？为什么我们不提供给他们一种刺激，或雇用他们，或贿赂他们不做这种行为呢？在我们先前关于越界行为的讨论中，我们注意到缺少一种有说服力的公平价格理论或有说服力的理由，来解释为什么自愿交换的所有利益竟然都流到一方。我们说，在契约曲线上那些可接受的点中，究竟选择哪一个点的问题，最好留给有关各方的实际谈判去解决。这一考虑赞成预先的协商甚于赞成事后的充分赔偿。然而，在现在提出的类型划分的情况中，选择契约曲线上的一个极端的点看来是唯一恰当的。不象那些双方都有利的交换，在有关禁止一方做一种将会或可能会使别人遭受危险的行为的谈判中，利益要如何分配是不清楚的，被禁止一方需要得到的只是充分的赔偿。（被禁一方能够为其被禁而谈判的付款，即使他被允许做这一行为，这种付款也并不是由于他因此得不到禁止将带来的赔偿而造成的损失部分。）

生产性交换

如果我从你那里购买一件物品或一种服务，我便从你的活动中得益；由此我的状况比以前要好，比如果你没有做这种活动，或者你完全不存在的状况要好。（略去下面这种复杂性不谈，即某人可能曾真诚无欺地把一件东西卖给他通常是损害的另一个人。）然而，如果我因你不损害我而付钱给你，我从你那里就得不到任何假如你不存在、或者虽存在但什么事都没对我做时我不拥有的东西。（如果我应受你的损害，这一比较将不适用。）大致说来，生产活动是这样的活动，它们使买者比假如卖者完全不跟他们发生关系要生活得好些。更确切地说，这为一个非生产性的活动提供了一个必要条件，但不是一个充分条件。如果你的紧邻打算在他的土地上造一个古怪的建筑物（这是他有权做的），那么如果

他不存在，你可能情况要好些。(此外没有人打算建造那种古怪的建筑。)但想让他不实行他的计划而付钱给他，仍将是一个生产性交换。[①]然而，假设这个邻居并没有在他的土地上建立这种建筑的欲望，他制定他的计划并把它告诉你，仅仅是为了让你购买他的不建，这样一种交换就不是一种生产性交换，它仅仅使你解脱了某件事情，如果不是因为有一种从它得到解脱的交换的可能性，这对你就不会有什么威胁。这一情况是可以普遍化的，这个邻人的欲望并非仅仅指向你，他可能对好几个邻人制定这种计划，向他们拍卖他的不建，无论谁购买这种不建，都将只是得到非生产性的"服务"。这种交换不是生产性的交换，它给每个购买者都不带来利益，这见之于下列事实：如果它们是不可能的，或者可以强行禁止，以致每个人都知道这些事不可能做，这一可能的交换中的一方就绝不会比以前状况更坏。这将是一种奇怪的生产交换，其被禁止使一方的状况绝不会变得更坏！(不放弃任何东西来购买这种不建的一方，或者因为这个邻人没有别的动机继续进行这一行动而不必购买的一方，就比以前状况要好了。)虽然人们重视一个勒索者的保持沉默并为此而付钱，他的沉默也不是一种生产性的活动，如果这个勒索者不存在而解除了对他们的威胁，他的受害者的状况就是舒适的。假如人们知道这一交换是绝对不可能的，他们的状况也绝不会变得更坏。按照我们在此所持的观点，这样一种沉默的卖主只能够因他通过沉默所放弃的东西而合法地索价。他放弃的东西并不包括他能从不说出他所知道的东西而收到的付款，虽然它包括其他人要使他说出秘密所需要的付款。所以，某人写一本书，在研究中若发现有关另一个人的一些情况，这些情况如果放在书里将有助于书的销路，这时他可能向另一个希望保留这些秘密的人（包括当事人），为不把这些情况写进书里而索价。他的索价额可能等于他预期他的书包含这

85

① 这一把上述条件看作是充足的反对意见，我把它归功于R.哈莫威。

些情况和不包含这些情况之间的差额。他可能并不从他的沉默的购买者那里，索取他能得到的最好价钱。保护性的服务是生产性的，给它们的主顾带来利益，而“保护性勒索”却不是生产性的，仅仅购买勒索者的不伤害你，这并不使你的状况比假如他们跟你完全没有关系时的状况要好。

这样，我们前面划分自愿交换利益的讨论，就应当被限制于仅仅这样一种交换——在这种交换中，双方作为生产活动的受惠者而得益。在其中一方并不如此得益，而只是被非生产性地服务的场合，说他只是在赔偿另一方（如果任何赔偿都是起因于另一方的话）就是公平的。在某些情况中，只是非生产性的交换的第一个条件得到满足，而第二个条件却不存在，即作为交换的结果，X的状况并不比假如Y不存在时的状况更好，但是Y具有某种有别于拍卖他的自禁的另外的动机。如果从Y的对某一行为的自禁中，X只得到一种使他自己的边界被逾越（一种其有意的实行被禁止的逾越）的降低概率，那么Y需要被赔偿只是因为加给他的不利——这种不利是由对某些活动的禁令所施加的，这些活动则是那些冒险性很严重、足以证明以某种方式禁止它们是正当的活动。

我们拒绝了这样的观点——认为对冒险行为的禁令是不合法的，人们必须通过预先的协议和公开的谈判被引导到自愿同意克制某些行为。但是我们不应当把我们的例证仅仅解释为是对逾越那种保护一个人的冒险行为的边界的赔偿，以及预先谈判的要求被这一例证的特殊性所排除（它并不涉及任何生产性的交换）。因为这并没有解释为什么所有人都并不回到他们若没有禁令时将占据的无差别曲线上，而只是解释了由一个禁令造成的那些受损者要得到赔偿，他们只是因为他们的受损而要被赔偿。如果对冒险行为的一个禁令，对某人有两种不同的效果，第一种虽然不是使他受损，但使他比之于他人来说状况变坏了，第二种则使他受损，赔偿的原则将要求只对第二种效果给予赔偿。不象一个通常

的越界行为，在这类情况中的赔偿，不必把这个人提高到他被干涉以前所处的地位。为了在赔偿的原则下把这种赔偿看作对一种越界行为的通常赔偿，一个人可能试图重新定义或划分边界，以致只有在某人受损的情况下才可以说是被越界了。但更明白的是：不要把这种赔偿的情况混同于另一种情况而歪曲我们的观点。

当然，不使之混同于赔偿另一种越界的情况，并不阻碍我们从更深的原则来演绎出赔偿原则。就我们本书的目的而言，我们不必做这一工作，也不必准确地叙述这一原则。我们只需坚持：某些原则（例如赔偿原则）的正确性，要求那些对冒险活动施以禁令的人去赔偿那些被禁止做这些冒险活动的受损者。我并不对现在提出和随后将应用的、其细节尚未充分阐明的一个原则感到完全满意，即使这个原则尚未阐明的方面，看来与我们将用它处理的问题没有关系。我想，我可以不无公平地声称，作为一个开始，使一个原则处在一种多少模糊的状态中是对的，主要的问题是类似的原则是否将生效。无论如何，只要下章细述的另一原则的许多支持者，知道我遵循他们的原则比起我现在遵循我的原则要困难得多，我这一声称就将得到他们冷淡的接受。幸运的是他们还不知道这一点。

88 # 第五章

国　　家

禁止个人强行正义

一个独立者可能被禁止由个人强行正义，这或者是因为人们知道他的行动程序太冒险和有危险——亦即比别的程序更具有惩罚一个无罪者或者对一个有罪者惩罚过份的危险；或者是因为人们不知道他的行动程序是不是不危险的。（如果其程序不惩罚一个有罪者的可能性要大得多，那将展示另一种不可靠性，但这不是禁止他个人强行正义的一个理由。）

让我们一步步地考虑这些问题。如果独立者的行动程序很不可靠，对别人有较大的冒险性（也许他征询盗贼的意见），那么如果他经常这样做，他可能使所有的人都感到恐惧，甚至那些并非他的报复对象的人也是如此。任何自卫的人，都可能阻止他进行他的高度冒险的活动，而且肯定是会去阻止这个独立者采取一种很不可靠的行动程序的，即使他并非始终是一个威胁。如果人们知道这个独立者将每十年仅使用一次他的很不可靠的程序来强行他自己的权利，那么这将不会给社会带来普遍的恐惧和忧虑。因此，禁止他这种相隔很久才采取的行动程序的理由，就不是为了避免任何广泛的和得不到赔偿的忧虑和恐惧了。89

如果存在许多容易错误地实施惩罚的独立者，这种概率将导致一种对所有人都是危险的状态，这样，其他人就有权联合起来，禁止所有的这种活动。但这一禁止是如何实行的呢？人们将

禁止每一个人的并不带来恐惧的活动吗？在一种自然状态中，人们能根据什么程序选择和决定哪种活动将继续，又是什么给了他们做这种事的权利呢？任何保护性社团，无论它们多么具有支配性，都没有这种权利。因为一个保护性社团的合法权力仅仅是其成员或委托人移交给这个社团的个人权利的总和。没有新的权利和权力产生。这一社团的每一权利，若非根据于那些独自在一种自然状态中活动的独特个人持有的个人权利，它就要消解为无。一种个人的联合体，可能有权做某个行动C，C是任何单独的个人都无权做的，如果C等同于D＋E，有权做D和有权做E的个人就联合起来。假如个人的某些权利是这样的形式："在其他人的51％或85％同意你可以做A的条件下，你就有做A的权利"，那么，一个个人的联合体也就将有做A的权利，即便任何单独的个人都没有这种权利。但是任何个人的权利都不是这种形式，任何人或团体都无权从整体中挑选出某人来允许他继续进行对正义的个人强行。所有的独立者有可能集合到一起来决定这件事，例如，他们可能采用某种随机的程序来分配一些(能转卖的?)可继续由个人强行的权利，以便把总的危险降低到某一基线之下。困难之处是，如果大量的独立者做这件事，它将对一个抵制这种安排的人是有利的，他可以随其所欲地继续他的冒险行动，而其他人则相互限制他们的行为，以便把行为的总体降到危险线之下。其他人可能由于使他们自己与危险的界线保持一定距离，而给他留下为所欲为的空间。甚至于其他人也会如此紧挨这种危险性，以致使他的活动一下子就把行为总体带过了危险线。如果这样，那么根据什么理由说明他的活动也应在禁止之列呢？同样，处在自然状态中别的一致协议之外，也是对一个人有利的，例如处在建立国家的协议之外。一个人能从这种一致协议得到的东西，他也能从分别的双边协议中得到。任何实际上需要几乎全体一致同意的契约，任何本质上是共同合作的契约，不管某个特定的人是否参加，都要致力于实现它自己的目的，这样，那个不使自己参加这种契 90

约的人就将是得利者。

"公平原则"

赫伯特·哈特提出的一个原则，我们将（仿效约翰·罗尔斯）把它称之为公平原则，如果它是恰当的，它将在此有用处。这一原则认为，当一些人按照规则建立一种公正的和相互有利的合作时，就以为所有人谋利的方式限制了自己的自由，那些受这些限制的人就有权要求那些从他们的受限中获益的人默认一种同样的限制。① 根据这一原则，一个人接受利益（甚至无需给出明确或隐涵的对合作的承诺），就足以产生出束缚他的义务。如果人们对公平原则加上下述主张，即产生这种义务者或其代理人可以强行在这一原则下产生的义务（包括限制一个人行动的义务），这样，处在自然状态中的、一致同意挑选某些人执行某些行为程序的团体，就将拥有合法的权利禁止"逃票者"。这样一种权利对这种一致同意的存在是至关重要的。我们应当很仔细地审查这样一种强有力的权利，特别是因为它看来使对自然状态中的强制性政府的一致同意成为多余！考虑它的一个进一步理由是，它作为我的主张的一个反证似乎有道理，我的主张是：没有任何新的权利在团体的层次上"出现"，个人的联合体不可能创造出那种并非先有权利总和的新权利。一种强制他人实行以某种指定方式限制自己行为的义务的权利，可能来自义务的某种特殊性质，也可能被认为是来自某个一般原则的推论：所有源于他人的义务都

91 可以被强行。在对大概产生于公平原则的这种义务的可证明强制有理的专门性质缺少论证的情况下，我将首先考虑所有义务的可强行性原则，然后考虑公平原则本身的恰当性。如果这两个原则中有一个被否定，强制他人在这些情况中合作的权利就岌岌可危

① H.哈特:«有自然权利吗？»，载«哲学评论»，1955年；罗尔斯：«正义论»，第18节。我对这一原则的陈述接近于罗尔斯。罗尔斯为这一原则提供的论证只构成对意义较狭的忠诚原则的论证。

了。我将证明这两个原则都必须抛弃。

哈特对存在着一种自然权利[1]的论证有赖于对所有义务的可强行性原则的特殊引申：某些人负有对你做A的义务（那可能是产生自比方说他们向你说过他们将做A的允诺），这就给了你不仅要求他们做A的权利，而且给了你强制他们做A的权利。哈特说，只有在一种人们可以不强制你做A（或别的你允诺过的事情）的背景下，我们才能理解特殊义务的意义和目的。他继续说，既然特殊义务确有某种意义和目的，那么除非有某些规定的条件达到，否则就没有一种不被强迫做某事的自然权利，这种自然权利被放进某种背景，特殊义务正相对于这一背景存在。

哈特这一著名论证令人迷惑不解。我可以免除某些人不强制我做A的义务。（"我现在免除你不准强制我做A的义务，现在你可以自由地强制我做A。"）但这种免除并不给我带来对他们做A的义务。由于哈特假定：我负有对某人做A的义务，就给了这个人以（只指定他有）强制我做A的权利，由于我们看到相反的推论并不成立，我们可以考虑在对某人做某事负有义务中，有些高于他有权强制你做它的成分。（我们可以假定有这种明确区分开的成分，而不被指责为"逻辑原子主义"吗？）哈特认为，在负有义务的概念里包含有强制权利的内涵，而一种反对他这一看法的观点可能认为：这一附加的成分正是有义务对某人做某事的内容的全部。如果我不对他做这件事，那么（在其它条件相同的情况下），我就是在做某种错事，对这种局面的控制权是在他手里，他有力量免除我这一义务，除非他答应过别人不这样做，等等。也许，若不提出这种增加的强制权利，所有这一切都会如镜花水月。但强制权利本身也还只是权利，即对我做某事的许可和他人负有的不干涉我的义务。确实，我们有强行这些进一步义务的权利，但如果我们一开始就假定整个结构是不牢靠的，把强制权利

92

[1] H·哈特：《有自然权利吗?》。

包括进来是否真的能支撑它就是不清楚的。也许，我们必须只认真对待道德的领域，考虑一种成分在甚至没有和强制联系的情况下也很重要。（当然这并不是说这一成分决不会与强制发生联系！）按这种观点，我们能够在不引入强制权利、因而也不假定一个非强制义务由以产生的一般背景的情况下来解释义务的要义。（当然，即使哈特的论证没有表明这种非强制的义务存在，它可能还是存在的。）

在反对所有特殊义务可强行性原则方面，除了这些一般考虑之外，令人困惑的实例也会出现。例如，如果我向你允诺说我不会谋杀某人，这并不给予你强制我不谋杀这个人的权利，因为你已经有这种权利，尽管它并不产生对于你的一种特殊义务。或者，如果我谨慎地要求你首先许诺我你不会强制我做A，然后我才向你做出做A的许诺，如果我首先从你那里得到这一许诺，那么说我在许诺中给了你强制我做A的权利，看来就将是没有道理的。（虽然可以考虑这样做的后果：如果我愚蠢到单方面地免除了你对我的允诺。）

哈特的下述主张——即只有相对于所要求的非强制的背景，我们才能理解特殊权利的意义——如果说有说服力的话，那么下面的主张看来就是有同等说服力的了——这种主张认为：只有相对于一种被允许的强制背景，我们才能理解一般权利的意义。因为按照哈特的意见，只有当对所有人（P＋Q）时，一个人才有一种做A的一般权利。Q不可以干涉P做A的行动或强制他不做A，除非P给了Q一种特殊权利这样做。但不是所有的行为都能替代"A"的，人们拥有做仅仅某些特殊类型的行动的一般权利。所以，一个人可以争辩说，如果拥有一般权利，拥有做某种特殊类型的行为A的权利，以及拥有其他人有义务不强迫你不做A的权利这些话确有意义的话，那么，它一定是相对于某种背景而言的——在那里，人们不负有任何义务不强迫你做或不做什么，亦即，在这样一种背景下——在那里，就一般的行动而言，

93

人们并不拥有一种做它们的一般权利。如果哈特能根据特殊权利具有意义而证明一种反对强力的假定，他看来也能根据一般权利具有意义来证明这样的假定是不存在的。①

对一种可强行的义务的证明有两个步骤：首先要推导出这种义务的存在，其次要证明其可强行的性质。在讨论了第二步之后（至少在假设它一般是来自第一步的范围内），让我们转向在他人限制自己行为的共同决定中合作的假定义务。在此，我们根据哈特和罗尔斯原意所述的公平原则，是可以质疑和难以接受的。现假设你的邻人（共364个成年人）确定了一种公开演讲制度，并决定创立一种公共娱乐制度，他们公布了一个名单，包括你在内，每天一人。一个人在指定给他的那天（人们可以容易地调换日期）去照管公开演讲会，在那里放唱片、发布新闻、讲他听到的逗人故事等等。在过去了138天，每一天每个当班人都履行了他的职责以后，轮到了分配给你的那一天，你有义务去值你的班吗？你已经从它得益了，偶尔打开窗子倾听和欣赏某些音乐，或者因某人的滑稽故事感到开心。其他人都已经尽力了，而当轮到你这样做时，你必须响应这个号召吗？照现状来看，肯定可以不响应，虽然你从这一安排中得益，你还是可能觉得由别人提供的364天的娱乐还不值得你放弃自己的一天，你宁可没有这些娱乐也不放弃一天，不愿意要所有这些娱乐而在这上面花费你自己的一天时间。假定这就是你的想法，当预定给你的时刻来临时，别人要求你参加，你怎么办呢？也许在你感到疲倦的深夜，你可以随时扭开收音机因听到朗读哲学作品而感到惬意，但作为该节目的朗读者，你得花去一整天，这也许就不太那么惬意了。不管你有什么愿望，别人都能通过由自己率先进行这一节目而给你带来也这样做的义务吗？在这种情况下你可以选择不打开收音机而放 94

① 我以一种显然是含糊的对某些权利有一种"意义"的说法来概括我的评论，因为，我想，这给了哈特的论证以看来最合理的解释。

弃这种利益，而在另一些情况中，这种利益可能是不可避免的。如果每天都有不同的人在你居住的街区内扫街，当轮到你时，你也必须去扫吗？即使你不怎么在乎街道那么整洁，你也必须去扫吗？当你穿过街道，你必须设想它是脏的，以便不象一个逃票乘客那样无功受益吗？你必须制止自己去打开收音机听朗读哲学作品吗？你必须象你的邻人一样经常修剪门前的草坪吗？

至少，人们想在公平原则中加进这样的条件：一个人从他人行为中的得益要大于他履行他的职责时付出的代价。我们应怎样设想这个条件呢？假如你确实喜欢有你邻人的公开演讲的每日广播，但更喜欢一天的远足而非整年听这些广播，这时，这个条件满足了吗？对于你负有放弃你的一天时间来广播的义务而言，这不是至少说明这一天你什么事也不能做吗（即通过增加其它天要做的事情而腾出的一天，而你却更喜欢这一天甚于喜欢整年听广播）？如果得到听广播机会的唯一机会就是花一天时间参加这种活动，为了使利益超过代价的条件被满足，你将必须愿意花一天时间广播而不会获得任何别的可得之物。

即使公平原则被如此修正以包含这一要求很高的条件，它还是可能遇到反对。你所得的利益可能只与你所付的代价相等，而其他人却可能从这一制度中获得比你多得多的利益。他们都很重视收听广播，而你作为这一活动的最少得益者，有义务做出一份同等的贡献吗？或许你更喜欢大家都在另一种活动中合作，在限制自己的行为中为之作出牺牲。假使他们都不遵循你的计划（这样就限制了你可以选择的其它方案），那么他们进行的活动产生的利益就确实值得你参加合作。然而，由于你要他们集中注意你的替代方案，而他们不予理睬，或至少在你看来他们没有为之做出适当的努力，你还是不愿参加合作。（比方说，你想要他们在广播里读犹太教法典，而不是读哲学作品。）你如果参与这种合作，就会给予这种制度（他们的制度）以支持，那只会使它更加

95

难以改变。①

显然，强行公平原则是成问题的。你不可以决定给我一件东西，比方说一本书，然后强夺我的钱来偿付书款。即使我没有更好的东西要买，如果你给我书的行动也使你得益，你就更没有什么理由来要求偿付了。比方说，如果你最好的锻炼方式就是把书投进人们的屋里，或者你把书投进人们的屋里只是你的其它一些活动的不可避免的副产品，如果那本书是不可避免地落到了别人屋里，即使你无法筹措对这些书的付款，以致使你这种带有如此副产品的活动很不可取或代价昂贵，情况也没有什么改变。不管一个人的目的是什么，他不可能如此行动：先给人们利益，然后要求（或强取）偿付。任何一个群体也不能做这种事，如果你不可以为你没有预先协商的赠与索取利益，你肯定也不可以为你未花代价的馈赠而索取报酬，而更为肯定的是，人们不必为那还是别人提供的未花代价的赠利而付酬给你。所以，以下事实——我们在某种程度上都是“社会的产物”，亦即我们都得益于许多世代已被忘却的人们的无数行动所创造的现行活动方式，包括制度、行为和语言方式（语言的社会性可能涉及到我们现在的用法，这种用法依赖于维特根斯坦所说的对他人言语的适应）——并不给我们带来一种普遍的浮动债务，以致使现行社会能够随意地索还使用。

也许能对公平原则作一些修正，使它摆脱这些困难和类似的问题。看来可以肯定的是，任何这样的原则如果能成立，都将是非常错综复杂的，以致我们不可能把它与一种专门的原则结合起来，这种专门原则试图把在自然状态中对其中产生的义务的强行合法化。因此，即便公平原则能得到系统的阐述，以致不再受到

① 我掩盖了使制度成为一个你在创建或决定其性质时并无公平发言权的制度的问题，因为在此罗尔斯将反驳说它并不满足他的两个正义原则。虽然罗尔斯并不要求每一具体制度满足他的两个正义原则，而只需社会基本结构满足，但他看来还是认为：具体制度若要产生公平原则下的义务，就必须满足这两个原则。

质疑，它也不能免去下述要求——要使人们参加合作和限制他们的行动，必须先征得他们的同意。

96

程序的权利

让我们回到我们前面所说的独立者。撇开其他非独立者的恐惧（也许他们不会被如此烦忧）不谈，将被惩罚者不是可以自卫吗？即便他能说明这一惩罚是不公正的，他也必须先允许惩罚发生，然后再索取赔偿吗？但他向什么人说明呢？如果他知道他是无辜的，他可以立即要求赔偿，强行他的这种索取赔偿的权利吗？程序权利的概念、对罪行的公开揭示等，在自然状态理论中的地位是很不清楚的。

人们可以说，每个人都有一种权利，使他的定罪由某种最少危险和众所周知的程序来决定，亦即由一种最不可能把一个无辜者定为有罪的程序来决定。有一些下列形式的著名箴言，即宁可使m个有罪者逍遥法外，也不许n个无罪者判为有罪。对于每个n，每条箴言都将鼓励对比例$\frac{m}{n}$提出一个上限。它将说：宁可要m，而不是宁可要m＋1。（一个体制可能对不同的罪行提出不同的上限。）按照一个看来很不现实的假设——假设我们知道每种程序体系把无辜者定为有罪[①]和把有罪者定为无罪的准确概率，我们将自下而上地选择那些其两种错误的长远比例最接近于我们觉得能接受的最高比例的程序。把这种比例定在何处是很不清楚的。说宁可让所有的犯罪者都逍遥法外也不让一个无辜者被判为有罪，大概等于完全不要任何一种惩罚体制。因为，我们能设计的任何在某些时候对某人实施惩罚的体制，都将涉及到惩罚一个无辜者的危险。当它应用于一大群人时，它几乎不可避免地将会如此。

---

① 我们的程序能为我们所接受这一性质，可能依赖于我们不知道这种信息。见劳伦斯·特内布的《运用数学的裁判》，载《哈佛法律评论》，1971年。

任何体制S都能被改造为一种有较低的惩罚无辜者概率的体制，通过比方说与一种轮盘赌的程序相结合，由此，这个概率仅仅是任何被S定为有罪的人实际上都受到惩罚的 1 。(这个程序是重复的。)

如果一个人反驳说，独立者的行动程序在惩罚无辜者方面的概率太高，那么某些程序概率太高是怎么确定的呢？我们可以设想每个人都经过了下列的推理：程序的保护性越大，我被不公正 97 地定罪的概率就越小，而一个有罪者逃脱惩罚的概率也就越大，因此，这一体系制止犯罪的效率也就越差，而我成为犯罪受害者的概率也就越高。最有效率的体制是那种最大限度地减少对我的额外损害的预期值的体制，这些损害或是通过我被不公正地惩罚，或是通过我成为犯罪的受害者而加给我的。如果我们极其简单化地假设被惩罚和受损害的损失可以同等估计，我们将愿意要这种最严格的保护——在此，对这种保护的任何削弱，都将比（通过加强了的制止）减少对受罪行之害的可能性更甚地增加我们被不公正地惩罚的概率；而对这种保护的任何加强，都将比减少我们被不公正地惩罚的概率更甚地增加我们受罪行之害的可能性（通过削弱了的制止）。由于人们的利益是不同的，故而没有理由期望做这样一种预算的众多个人会倾向于同等的程序。再者，有些人可能认为惩罚犯罪者本身是重要的：他们可能愿意冒自己被错误惩罚的较大危险以达到这一点，这些人将考虑自己越是退缩，使有罪者逃脱惩罚的概率就越高，故而除了程序在制止方面的效果外，他们也将把这一点纳入他们的计算。至少，下述说法是很值得怀疑的，即认为自然法的条款将（为人们所知地）解决给这类考虑以多大重要性的问题，或者将调和人们对与被犯罪所害相对而言的无辜者受罚的严重性的不同评价（即使两者都涉及到发生于他们的同样事物）。即使怀有世界上最良好的意愿，不同的个人仍将赞成不同的程序，这些程序在使一个无辜者受惩罚方面有着不同的概率。

看来，不能允许一个人仅仅由于某个程序比他认为最好的程序有一种较高的惩罚无辜者的概率，就禁止别人采用这个程序。
98 你赞成的程序，也可能和其他人赞成的程序陷入这样一种联系。很多人采用你的程序的事实，也不使事情有什么改变，看来处在自然状态中的人必须忍受（即不禁止）他们的邻人采用各种程序，但他们似乎可以禁止采用过于冒险的程序。如果有两个团体，每一个都相信自己的程序是可靠的，而另一个团体的程序是危险的，这就提出了一个尖锐的难题：没有任何看来可以生效的解决双方争端的程序，提出非程序性的原则——如说正当的一方应当胜利（另一方应当服从）——似乎也不太可能带来和平，因为每个团体都坚定地相信自己是正当的一方，是在奉行正确的原则。

当真诚和善良的人们意见不一时，我们倾向于认为他们必须接受某种解决他们争执的程序，接受某种他们双方都认为是可靠和公平的程序。但在此我们看到这样的可能性，即他们的争执可能扩展到程序的问题上来。一方有时将拒绝由这种程序来作出与他们意见相左的对争端的决定，特别是在错误的决定甚至比拒绝接受它而带来的分裂和损失（包括发生战斗）更坏的时候。考虑下述境况是令人沮丧的——在那里，对立双方都感到发生冲突比接受由任何程序作出的相反决定更可取，每一方都把这种境况看作一种非胜即负的境况。假如有个中立的一方对双方说："看，你们双方都认为自己对，所以按照你们将采用的原则你们将发生战斗。因此，你们必须同意由某种程序来解决这一争端。"说这种话将是没有什么用处的，因为他们双方都相信冲突要比失败更好。而他们中的一方在此可能是正当的。那么，他不应当介入这场冲突吗？
99 他不应当介入这场冲突吗？[①]（确实，他们双方都将以为自己是正当的一方。）一方可能试图通过诉诸程序来避免这些痛苦的问题，

① 注意同句着重号不同。——译者

不管结果会怎么样。(采用这些程序可能使程序本身被拒绝吗?)有些人把国家看作这样一种转移道德决定的重负的工具，以便在个人中间不导致这样的冲突。但是，什么样的个人会如此放弃自己的权利呢？谁会把每一决定都转交给一种外在的程序，接受由此产生的无论什么样的结果呢？发生这种冲突的可能性正是人类状态的一部分。虽然这个问题在自然状态中是一个不可避免的问题，但通过恰当的制度方面的努力，这个问题在自然状态中不会象在一个也存在这种问题的国家中那样紧迫。①

究竟哪一种问题可以留给一种外在的有约束力的程序来决定的问题，跟另一有趣的问题相联系，即那些知道自己无辜却要受惩罚的人负有什么样的道德义务的问题。司法体系（假设不包含任何程序上的不公平）宣判他受监禁或者死刑，他可以逃脱吗？为了逃脱，他可以损害另一个人吗？这些问题不同于另一个问题，即某个错误攻击（或参加攻击）另一个人的人，可能以自卫 100 来为自己辩护，说他杀死某人是因为这个人在自卫中的行动使他的生命遭到危险的问题。这种辩护无疑不能成立。首先，攻击者不应当攻击，然后是自卫者也不应以死威胁他，除非攻击者的行动迫使他这样做。他的任务是要摆脱这种局面，如果他没这样做，那么他就处在一种道德上的不利地位。知道自己的国家是在进行一场侵略战争，却不得不在防御性的炮位上操纵高射炮的士

---

① 这是洛克观点的一个推论。洛克认为：每个公民都是处在涉及国家的最高诉诸程序的一种自然状态中，因为没有更进一步的诉诸。因此他是处在一种涉及到作为一个整体的国家的自然状态中。公民也有诉诸上天的自由，"如果人民的集体或任何个人被剥夺了权利，或处在不根据权利而行使的权力的支配之下，而在人世间又无可告诉，那么每逢他们处理这个十分重要的案件时，就有权诉诸上天。因此，在这种场合，虽然人民不能成为裁判者而根据社会的组织法拥有较高的权力，来对这个案件作出决定和实行有效的宣判，但是，在人世间无可告诉的场合，他们基于一种先于人类一切明文法而存在并驾乎其上的法律，为自己保留有属于一切人类的最后决定权：决定是否有正当理由可以诉诸上天。这种决定权他们是不能放弃的。"《政府论》下篇，纽约，剑桥大学出版社1967年版，第108节。(中文商务版《政府论》下篇，第108页。——译者)亦见第20、21、90—93、176、207、241、242节。

兵，不可以向采取自卫行动的被侵略国家的飞机开火，即使这些飞机正在他们头顶，准备向他们轰炸。决定自己这一方是否正义是一个士兵的责任。如果他觉得这个问题太复杂、不清楚或者混乱，他不可以把责任转移到他的长官身上去，因为这些长官肯定要告诉他说他们的事业是正义的。这个自我选择的、有良心的反对者如果坚持他有一种不战斗的道德义务，这可能是正当的。而如果他是正当的，另一个默认这场战争的士兵不是可以因自己做了道德义务不让做的事情而受到惩罚吗？这样我们就回到了某些人让我们停止的地方；我们拒绝认为不可能期望某些士兵独立思考的道德精英论观点。（当然，他们的独立思考肯定不会受到鼓励，不会受到战争规则免除他们对其行为的全部责任的实践的鼓励。）我们也看到政治领域并不是特殊的。当一个人的某些行动是在政治领袖们的指示或命令的推动下共同实行时，为什么恰好对这个人就要特别免除他对自己行为的责任呢？①

我们迄今一直假设你知道另一个人的与你不同的裁决程序是较坏的。现在，假设你对另一个人的裁决程序没有任何可靠的知识。仅仅因为不知道他的程序是否可靠，你可以自卫性地阻止他么？保护你的机构可以为你采取行动么？你有这种必须由已知是可靠和公平的体系来判定你的有罪、无罪和惩罚的权利么？是为谁所知呢？那些掌握它的人可能知道它是可靠和公平的。你有一种由你确认是可靠和公平的体系来判定你是否有罪和应受惩罚的权利吗？如果某人认为只有听盗贼的意见才是可靠的，或者他不能理解其他人采用的体系，以致他不知道它是否可靠等等，他的权利就被侵犯了吗？有的人可能把国家看作解决有关可靠与公平争端的权威。但说国家将解决争端肯定并没有什么保障（耶鲁的校长并不认为黑豹党人能得到公正的审讯），没有理由假定国家将比

① 这一段论证我虽然觉得是有力的，但并没有完全消除我在此对被论证的观点的不安。持异议的读者可能想说国家有其专门的道德原则，并发现这个问题很值得深入研究。但即使我在此不对，那也是涉及责任而非国家。

别的体制做得更有效。自然权利的传统理论在下列问题上几乎没有提供什么指导：例如一个人在自然状态中有些什么样的程序权利，各种指示人们如何行动的原则怎样把知识放进它们各自的条款等等。但处在这一传统中的人们并不认为没有这样的程序权利，并不认为一个人不可以保护自己免受不可靠和不公平的程序的支配。

支配性的机构可以如何行动？

那么，一个支配性的保护社团可以禁止其他个人做什么呢？支配性保护社团可以给自己保留这样的权利：判断任何要被用于其委托人的裁决程序。它可以声明：它将惩罚任何对其委托人使用它发现是不可靠和不公平的行动程序的人，并按照这一声明行动。于是它将惩罚任何对其委托人中的一个使用一种已知是不可靠或不公平的程序的人，将保护自己的委托人不被用于这样一种程序。然而，它可以宣称它将惩罚任何对其委托人采用一种在惩罚时尚未被证明是可靠和公平的程序的人吗？它可以把自己确立为预先通过任何用于其委托人的程序的审查机关，以致惩罚任何对其委托人使用一种尚未得到它赞成的程序的人吗？显然，个人无此权利。说一个人可以惩罚任何一个对他采用一种尚未得到他赞成的裁决程序的人，等于是说一个拒绝赞成任何一个人的判决程序的罪犯，能够合法地惩罚任何试图惩罚他的人。也许可以设想一个保护性社团能合法地做此事，因为它这样做并不是要偏袒 102 其委托人。但是这种不偏袒并无任何保证。我们也看不到有什么途径可使这样一种新权利从个人先定权利的结合中产生。我们必须做出这样的结论：保护性社团并没有这种权利，包括唯一支配性的社团也没有这种权利。

每个人都有这样的权利，即可以公开得到或可以得到足以充分显示一个用于他的裁决程序是可靠和公平的（或不亚于其他使用程序的）信息。他有权利得知他是在受某种可靠和公平的体系

处理。若缺少这种对他的展示，他可以保卫他自己，抵制那种相对不熟悉的体系的强迫裁决。当这种信息是可以公开获得或为他所获得时，他就能知道这一程序是否可靠和公平。[①]他考察这种信息，并且如果他发现这种体系是在可靠和公平的范围内，他就必须服从它；如果他发现它不可靠和不公平，他就可以抵制它。他的服从意味着他不能因别人使用这一体系而惩罚那个人，虽然他根据自己是无辜的理由，可以抵制其特殊决定的强加。如果他不愿意，那么他无须加入这一体系裁决他是否有罪的过程。既然还没有确定他是有罪的，他就不可以被侵犯或被强迫加入。然而，常情的明智可能告诉他，如果他加入这种提供了某种保护的合作，他被定为无罪的概率将会增加。

有一个原则是：如果别人试图对一个人采用一种不可靠或不公平的裁决程序，这个人可以进行抵制。采用这个原则，一个人将抵制那些他经过了反复思考认为是不可靠或不公平的体系。一个人可以授权他的保护机构代行他的权利，去抵制任何尚未表明其程序是可靠和公平的裁决，去抵制任何不公平或不可靠的程序。在第二章中，我们简要地描述了这些将导致一个保护性社团在一个地区取得支配地位的过程，或者导致一个使用规则去和平地裁决它们之间争端的支配性社团联合的过程。这一支配的保护性社团将禁止任何人向其成员采用没有充分提供其可靠性和公平性的信息的程序。它也要禁止任何人对它的成员采用一种不可靠或不公平的程序，这意味着，由于社团采用这一原则，并有力量这样做，因而其他人将被禁止对这个保护性社团的成员采用何任被保护性社团认为是不公平或不可靠的程序。撇开逃脱这一体系的活动的可能性不谈，任何违反这一禁令的人都将受到惩罚。这个保护性社团将公布一个它认为是公平和可靠的程序的表格（也

103

① 能知道信息的人可以说由于他还没有仔细考察信息、所以要抵制任何人现在对他采用的程序吗？如果这个程序是众所周知的，并非新近才形成的，恐怕就不行。但甚至在此，也许还可以给他一些额外的时间。

许还会公布一个它认为是不公平和不可靠的程序表格），并的确会大胆尝试去继续发现和采用尚未列入它的赞成表格的已知程序。由于一个社团的委托人期望它尽其所能地阻止不可靠的程序，这一保护性社团将使其表格紧跟形势，包括所有公开知道的程序。

人们可以指责说，我们有关存在着程序权利的假设使我们的论证过于容易了。一个本人的确侵犯了别人权利的人，有权要求这一侵犯事实由一个公平和可靠的程序来决定吗？确实，一个不可靠的程序太容易把无罪者定为有罪。但对一个犯罪者采用这样一种不可靠的程序侵犯了他的权利吗？他可以出于自卫而抵制这样一种程序对他的裁决吗？但他的自卫是在反对什么呢？一种惩罚的太高概率对他是恰当的吗？这些问题对于我们的论证来说是重要的。如果一个有罪者不可以保卫自己免于这种不可靠程序，也不可以因对他使用这种程序而惩罚别人，那么，他的保护机构可以撇开他是否有罪的问题（即使有罪）不谈，而保护他免于这类程序，或者随后因别人对他使用这类程序而惩罚那人吗？一个人本来以为这一机构的唯一行动权利是其委托人转交给它的权利。但如果一个有罪的委托人没有这种权利，他就不可能把它转交给这一机构。

当然，这一机构不知道它的委托人有罪，而这个委托人本人却知道（让我们假设）他自己的罪行。但这一知道和不知道的不同产生了这种必要的区别吗？不知道此人有罪的机构可以不去调查其委托人的罪行问题，而是继续假设他无罪吗？机构与委托人之间这种认识上的不同可以产生下列的区别。这个机构在某些情况下 104 可以保护其委托人免于刑罚的施加，同时迅速调查其犯罪问题。如果这个机构知道惩罚一方使用了一种可靠的程序，它就应接受这一方做出的有罪判决，而不能根据其委托人是或很可能是无罪的假设来进行干预。如果这个机构认为这个程序不可靠或不知道它的可靠程度，那么它无须假设其委托人是有罪的，它可以调查案件本身。如果根据调查它认定其委托人有罪，它就允许他被惩

罚。这种使其委托人免于刑罚的实际施加的保护是相当直接的，除非涉及以下问题，即当保护性机构想令自己满意地决定其委托人是否有罪时，它是否必须赔偿因这种不可免的拖延对预定的惩罚者造成的损失。看来，这一保护性机构不会因强制的拖延造成的损失赔偿那些相对不可靠程序的使用者，而对于那些可靠性不明的程序的使用者来说，如果这些程序是可靠的，它就须给予充分的赔偿，否则就仅赔偿实际的损失。(谁承担证明这种程序的可靠性的任务呢?)由于这个机构可以（强制性地）从曾坚持自己无罪的委托人那里索取这笔费用，所以这是对僭称自己无罪的一种制止。

这一机构对免除刑罚的暂时保护是相当直接的。这一保护机构若在刑罚施加以后再采取适当的行动就不那么直接了。如果惩罚者的程序是可靠的，这一机构将不反对惩罚者。但是，这一机构可以根据某人采用了一种不可靠程序来惩罚其委托人的理由而惩罚他吗？它可以不管它的委托人是否有罪而惩罚这个人吗？抑或它必须用它自己的可靠程序来调查决定其委托人是否有罪，而只要它认定其委托人无罪，就可以惩罚那个惩罚了他的人呢?(或者只要它没有发现他有罪?)这一保护性机构依靠什么权利来宣称：不管它的委托人是否有罪，它将惩罚任何采用一种不可靠程序来惩罚他的人呢？

使用不可靠程序并按其结果行动的人，不管他的程序在一个具体情况中是否起了作用，他都给别人带来了危险。要跟别人玩罗宋轮盘赌的人也是在造成威胁，即使在别人勾动板机却并没有射出子弹时也是如此。这个保护机构对待以不可靠方式强行正义的人，可以象它对待任何做冒险行为的人一样。我们在第四章中区分了对一个冒险行为的各种可能的反应：①禁止；②赔偿边界被实际侵犯者；③赔偿所有有边界被侵犯之危险的人。对正义的不可靠的强行者可能做出别人害怕的行为，也可能不做出这种行为。人们对他们，可以或者因某种先前的错误而向他们索取赔

偿，或者对他们加以限制。一个用不可靠程序强行正义、但没有做出使人害怕的行为的人，将不会在随后受到惩罚。如果他的行为所针对的人确实有罪，那么他取得的这种赔偿就是恰当的，这种局面就不会被干涉。如果他行动的对象结果证明是无罪的，那么就可以强迫这一不可靠的强行正义者因其行为而充分地赔偿他的行动对象。

另一方面，对正义的不可靠的强行者可以被禁止对别人施加那些预计将带来恐惧的结果。这是为什么呢？因为，如果这种情况经常发生的话，将带来普遍的恐惧。所以，为了避免这种一般的无法赔偿的恐惧，可以禁止这种不可靠的强行正义。即使这种情况不多，这个不可靠的强行者也可能因其给一个无罪者带来了恐惧而受到惩罚。但如果这个不可靠的强行者很少这样做，且不带来任何普遍的恐惧，为什么还可以因其对一个有罪者带来的令人恐惧的结果而惩罚他呢？一个因其对*有罪者的惩罚*而惩罚那些不可靠的惩罚者的体系，有助于制止他们对任何人使用不可靠的程序，因而也制止他们对无辜者采用不可靠的程序。但并非一切有助于这种制止的手段都可以使用。问题是在以下情况中它是否还 [106] 是合法的——在知道了不可靠的惩罚者所惩罚的人确实是有罪者之后，惩罚这个不可靠的惩罚者是否还是合法的。

任何人都无权采用一种相对不可靠的程序来决定是否惩罚另一个人。他用这种程序无法知道别人是否应受惩罚，因而也就无权惩罚这个人。但我们怎么能这样说呢？即使某人犯了罪，自然状态中的*所有人*也都无权惩罚他吗？因此，不知道这个人犯罪的人就不能惩罚他吗？在我看来，我们在此面临一个怎样把认识论的考虑与权利结合起来的术语问题。我们将说某人无权做某件事情，除非他知道某些事实吗？抑或我们将说他有这样一种权利，但若不知道某些事实他就做得不正当吗？以第一种方式决定这一点可能是较干脆的，但我们还是可以说，我们的希望是在另一种

方式，在这两种说法之间可以有一种简单的翻译。[①] 我们将选择第二种说法，这将使我们的论证看起来不那么咄咄逼人。如果我们假定任何人都有一种从一个小偷那里拿取其盗窃物的权利，那么，按后一种说法，从一个小偷那里拿取一件偷来的东西的人(假设他并不知道它是偷来的)，本来确实是有拿取这件东西的权利的；但由于他并不知道他有这种权利，他取这件东西就是不正当的和不被允许的了。即使那个小偷的权利并没有被侵犯，由于取物者不知道那件东西是偷来的，所以他的行为是不正当和不被允许的。

借助于这种术语的帮助，我们有可能提出一种有关越界行为的认识论原则，即假如没有达到条件C，做行为A就将侵犯Q的权利，那么，不知道C是否达到的人就不可以做A。由于我们可以假设所有人都知道某人若不是有罪，对他施以惩罚就侵犯了他的权利，那么我们可以代以下述较弱的原则：如果某人知道若不达到条件C，做A就要侵犯Q的权利，那么，如果他不知道C是否达到，他就不可以做A。这个原则还可以再弱一些，但对我们的目的来说却已足敷应用，这就是：如果某人知道若不是达到条件C，做A就要侵犯Q的权利，那么，如果他处在确定C是否达到的可能有的最佳地位上，却仍没有确定这一点，他就不可以做A。(这一结论的变弱也避免了与认识上的怀疑论有联系的各种难题。)任何人都可以惩罚一个违反这种禁令者，更确切地说，任何人都有这种权利惩罚一个违反禁令者，只要人们自己不与这一禁令冲突，亦即，只要他们处在确定别人是否违反了这一禁令的最佳地位而确定了这一点，他们就可以这样做。

按这一观点，一个人可以做的并不只受他人权利的限制。一个不可靠的惩罚者没有侵犯有罪者的任何权利，但他还是不可以

① G.哈曼在《塞因论意义与存在》一文中，提出了一种简单的可互译性，作为仅仅术语不同的一个标准，见《形而上学评论》，1967年9月号。如果我们想说两个信仰相同但语言不同的人只是术语上有差别，那么哈曼的标准将包括象语言互译那样复杂的"简单性"。对这些情况无论要决定什么，这一标准都可用于现在的事例。

惩罚这个人。这一多出的限制范围是由认识论的考虑带来的。(这将是一块可供探讨的沃土，如果一个人能避免陷入考虑象"主观的应当"和"客观的应当"这样的泥潭的话。)我们要注意，按照这种解释，一个人并不具有这样的权利，即只能通过采用一种相对可靠的程序而受到惩罚。(当然，如果他愿意，他甚至可以允许另一个人对他采用一种可靠性较低的程序。)按照这一观点，许多程序权利就不是来自被行动影响的个人权利，而是来自有关这个人或做出这个行动的人的道德考虑。

这是否是一个恰当的关节点，对我来说尚不清楚。也许，被行动影响者有这种程序权利来反对一个不可靠的程序的使用者。(但是，一个有罪者反对一个不可靠程序是什么意思呢？是这种程序太容易错误地惩罚他吗？一个不可靠程序的使用者应赔偿他惩罚的有罪者吗？这是因为他侵犯了那个有罪者的权利吗？)如果答案是肯定的，我们有关一个保护性机构因一个不可靠程序的使用者处罚了自己的委托人而惩罚他的论证，就将更为圆满妥贴。这个委托人只是授权他的机构强行他的程序权利。对于我们在此论证的目的来说，我们已说明我们的结论是站得住的，即使没有程序权利的便利假设。(我们的意思并不是说没有这种权利。)在这两种情况下，一个保护性机构都可以惩罚一个不可靠或不公平程序的使用者（他违反它的一个委托人的意志惩罚了这个委托人），而不管这个委托人是否真的有罪，即使这个委托人确实有罪也是如此。 108

事实上的独占权

我们在第二章简略讨论过的有关国家的传统理论，声称一个国家要有一种对强力使用的独占权。那么，有什么独占因素进入了我们对支配性的保护机构的解释吗？每个人都可以抵制陌生和不可靠的程序，都可以惩罚那些对他使用或试图使用这种程序的人。作为代理人，保护性社团有权为它的委托人做这件事，它承

认每一个人（包括那些未加入社团的人）都有这种权利。至此，还没有提出任何独占权的要求。确实，在要审查任何人的程序这一要求中，含有一种普遍的因素。但是，支配性的保护机构并不认为自己是这种权利的唯一所有者，而是承认每个人都有这种权利。既然没有提出某种权利只有它才拥有的要求，也就没有提出任何独占权。然而，它对自己的委托人却运用或强行这些它承认是每个人都拥有的权利，它认为自己的程序是可靠和公平的，并将强烈地倾向于认为所有其它的程序，甚至由别人实行的"同样"程序都是不可靠或者不公平的。但我们不需要假设它排除一切别的程序，每个人都有权抵制那些事实上不是或不知道是不是可靠和公平的程序。由于支配性的保护社团判断自己的程序是可靠和公平的，并相信这一点是为人普遍所知的，它将不允许任何人抵制它们，亦即它将惩罚任何抵制者。这个支配性的保护社团将任意地按照它自己对状况的理解行事，而任何别人都不能不受罚地这样做。虽然它尚未提出独占权，但这一支配性的机构通过它的力量占据了一种独一无二的地位。它，也只有它，以它认为适合的方式强行禁止别人的裁决程序。它并不声称有那种任意禁止他人程序的权利，而只是声称有禁止任何人对其委托人使用事实上有缺陷的程序的权利。但是，当它认为自己是在反对事实上有缺陷的程序时，其他人可能认为它只是在反对它自认为是有缺陷的程序。而无论别人怎样想，只有它能自由地反对它认为是有缺陷的程序。它承认每个人都有权正确地采用这些原则，但它作为这些原则的最有力的采用者，它强行它真心认为是正确的意志。由于它的力量，它占据了一种对它自己的委托人来说是最终强行者和最后法官的实际地位。它只要求正确行动的普遍权利，但它是按它自己的判断去正确行动的，只有它处在这种仅仅按它自己的判断行动的地位上。

这一独特的地位构成了一种独占权吗？支配性的保护社团并没有要求任何一种唯有它才拥有的权利。但它的力量使它成为唯

一的越界强行一种特殊权利的行动者。它成为一种它承认所有人都拥有的一种权利的唯一实行者，这并不只是一件碰巧的事情。这一权利具有如此的性质，以致一旦一种支配性的权力出现，就只有它能实际地实行这一权利。因为这一权利包括阻止他人去错误地实行这一权利的权利，而只有支配性力量能针对所有其他人实行这一权利。那么，如果可以在有的地方使用事实上的独占权的概念的话，此处正是这样的地方。这是一种并非根据权利的独占权，因为它并不是只承认某种排他的权利，把其它实行类似权利者排除在外的结果。确实，其它保护性机构也能进入市场，试图从这一支配性保护机构那里拉主顾，它们也尝试取代它而自己成为一个支配性的机构。而占据一种支配性保护机构的地位，将给一个机构在争夺主顾的竞争中一种重要的市场优势。这个支配性机构能向其顾客提供一种其它任何机构都无法匹敌的保障："只有那些我们认为是恰当的程序，才可用于我们的顾客。"

支配性保护机构的领域，并不扩及非其委托人中间的争端。如果一个独立者要对另一个独立者采用他自己的裁决程序，那么这个保护社团大概无权干涉。它将有我们大家都有的下述权利：进行干预以援助一个其权利被威胁的不情愿的受害者。但由于它不可以在家长制基础上干预，如果两个独立者都满意于他们自己的程序，这一保护社团就没有恰当的干预生意好做。但这并不说明这个支配性保护社团就不是一个国家。一个国家也可能不去管那种所有当事人都不愿利用国家手段的争端。(虽然人们想通过选择某种别的程序来解决他们的特殊争端而有限地摆脱国家要更为困难，因为那种程序的解决办法及各方的反应可能涉及到这样一些方面，在这些方面并非所有当事人都愿意摆脱国家的关心。)每个国家都不应当（也不允许）让其公民做出这种选择吗？ 110

保护其他的人

如果这个保护机构认为某些独立者对其委托人采用的对自己

权利的强行程序不是充分可靠或公平的，它将禁止独立者做这种自助的强行。这一禁止的根据是这种自助的强行对其委托人有带来危险的可能。由于这一禁止使独立者不可能确实可靠地对侵犯他们权利的委托人形成惩罚的威慑，也就使他们不能在自己的日常活动中保护自己免受伤害和严重损失。但以下情况还是完全可能的：包括自助的强行在内的独立者的活动能继续进行而不侵犯任何人的权利（把程序权利的问题撇开不谈）。根据我们在第四章中提出的赔偿原则，在这些情况中，那些颁布禁令和从中得益的人们必须赔偿那些因之受损的人们。这样，这一保护机构的委托人，就必须赔偿那些因其对委托人的强行自卫权利被禁止而遭受损失的独立者。无疑，赔偿独立者的最省钱方式就是对他们也提供保护性的服务，以抵消他们与这一保护性机构的交费顾客间的冲突中的损失。这比起听任他们不受保护地遭受权利的被侵犯（即111 不惩罚任何这样做的顾客），然后再试图付款给他们以弥补他们由于权利被侵犯（和处在一种可被侵犯的暴露状态）而遭受的损失要节省得多。如果这不是更便宜一些，那么人们就会不购买保护性服务而省下他们的钱，也许通过存钱的办法建立一种保险体系来弥补他们的损失。

保护性机构的成员必须为提供给独立者的（针对其委托人的）保护性服务付款吗？他们能坚持要独立者自己去购买这种服务吗？无论如何，采用自助的程序并不是不花独立者的代价的。赔偿的原则也并不要求那些禁止一个癫痫病患者开车的人为他支付坐出租车或雇司机的全部费用。假如这个患者被允许自己开车，他也要付出代价：用于汽车、保险、汽油、修理帐单和病情恶化的钱。在赔偿损失时，禁止者只需付一笔足以赔偿禁令带来的损失的数额，但要减去假如没有禁令被禁一方也要支付的费用数额。禁止者不必付坐出租汽车的全部费用，他们只需付与被禁一方若自己开车时所需费用相比多出的部分。他们可能发现用实物赔偿他们加予的损失，要比用货币支付便宜一些，他们可能通

过某种活动来消除或减少这种损失，仅仅用货币来赔偿剩下的净损失额。

如果禁止者付给被禁者的货币赔偿，等于与损失额相抵的数额减去活动倘被允许时的费用，这一数额就可能并不足以使被禁者克服其不利。如果他在实行被禁活动中的费用本来是取货币形式的，他就能把赔偿付款和这种未花的货币合起来购买等价的服务。但如果他的费用本来不是直接取货币形式，而是涉及到精力、时间等，正象在独立者对某权利的自助强行中一样，那么，这种对差额的货币支付，本身就不能使被禁者通过购买与他被禁 112 的东西等价的东西来克服其不利了。如果这个独立者有别的他能使用且不受损的财政资源，那么这种差额付款将足以使被禁者不致受损。但如果这个独立者并没有这种别的财政资源，一个保护性机构就不可以付给他少于其最便宜的保护性保险费用的数额，以致使他只好处于对其委托人的侵犯的无力抵抗状态，或者到现金交易市场工作以挣取支付一种保险的全部费用的足够资金。对于这个财政上窘迫的被禁者来说，这一机构必须补齐在他不被禁止的活动的货币费用和购买一种克服所加损失的手段所必需的数额之间的差额。禁止者必须完全提供足以克服这种损失的货币或实物。而对于不会因自己购买保护而受损的人，则无需提供任何赔偿。对于那些资金不足的人，对于那些其不被禁止的活动没有任何货币费用的人，这一机构必须提供在他们能不受损地使用的资金和保护费用之间的差额。对于那些其不被禁止的活动有某种货币费用的人，禁止者必须提供克服不利所必需的那笔额外货币量（大于他们能不受损地利用的费用）。如果禁止者以实物赔偿，他们可以向财政上窘迫的被禁者开价，直到等于他不被禁止的活动需支付的货币费用为止（假定这一费用不大于实物的价格）。作为唯一有效的提供者，这个支配性的保护机构必须在赔偿中提供它自己的收费与这一被禁者的自助强行的货币费用之间的差额。它几乎总是要在购买保护性保险的部分付款中收回这一差额的费

用。它在进行这一工作中不会说这些处置和禁止仅适用于那些使用不可靠或不公平的强行程序的人。

这样，这一支配性的保护机构就必须提供给独立者——即所有它根据他们的强行程序是不可靠或不公平的理由而禁止他们对其委托人进行自助强行的人——以针对其委托人的保护性服务，它可能必须向其中某些人提供其收费少于这些服务价格的服务。113 这些人当然可以选择拒绝交纳这笔收费，这样就没有这些赔偿性的服务了。如果这一支配性保护机构以这种方式向独立者提供保护性服务，这会不会导致人们离开这一机构以便免费得到其服务呢？看来不会在大范围内发生这种事情，因为赔偿只付给那些若自己购买保护将遭受损失的人们，赔偿额只是等于加于自助保护的货币费用总额上的实际保险费用，与这个人能够不窘迫地支付的数额之和。再者，这一机构保护它赔偿的这些独立者，只是对向其付款的委托人而言，这些独立者因此而被禁止对他们采取自助的强行。逃票者越多，作为一个始终得到这一机构保护的委托人就越可取。这个因素和其它因素一起起作用，将使逃票者的数目减少，推动着几乎所有人都加入保护性社团。

国　家

我们在第三章中为自己提出了这样的任务：说明支配性保护社团在一个地区内满足了国家的两个关键性的必要条件：一是它拥有一种必要的在这个地区对使用强力的独占权；一是它保护这个地区内的所有人的权利，即使这种普遍的保护只能通过一种“再分配”的方式来提供。国家的这两个要点是个人主义的无政府主义者把国家谴责为不道德的主要根据。我们也为自己提出了这样的任务：说明这种独占和再分配因素本身在道德上是合法的；说明从一种自然状态过渡到一个超弱意义的国家（出现独占因素）在道德上是合法的，不会侵犯任何人的权利，从一个超弱意义的国家过渡到一个最弱意义的国家（出现再分配因素）在道德上也

是合法的，也不会侵犯任何人的权利。

在一个地区内的一个支配性保护机构满足了作为国家的这两个关键的必要条件。它是禁止其他人使用（它所认为的）不可靠的强行程序的唯一普遍有效的强行者，对这些程序实行监督。它 114 保护它的地域内那些被它禁止对其委托人采用自助强行程序的非委托人，即使这种保护必须由其委托人来资助(以明显再分配的方式)。它做这件事是出于赔偿原则的道德要求，这一原则要求那些采取自我保护以增强自身安全的人们，去赔偿那些被他们禁止做出冒险行为——虽然这些行为结果可能事实上是无害的[①]——因而遭受损失的人们。

我们在第三章开始时注意到：由一些人向另一些人提供保护性服务的规定是否是“再分配的”，将依赖于这样做的理由是什么。我们现在看到，这种规定不必是再分配的，因为它能用并非再分配的理由来证明，这就是用赔偿原则提供的理由来证明。（可回忆一下前述“再分配”用于一种实践或制度的理由，它只是在省略和派生的意义上用于制度本身。）为使这一点更鲜明，我们可以设想保护性机构提供两种类型的保护性保险：一种是保护其委托人免受那种冒险的对正义的私人强行的威胁；一种是不这样做，而只保护他们免受偷窃、谋杀等行为的侵害(假设这些行为在私人强行正义的过程中并不发生)。既然第一种保险只涉及到那些需要禁止别人私自强行正义的人们，也就只要求他们来赔偿那些被禁止私人强行正义而遭受损失的人。仅仅购买第二种保险的人将不必为对他人的保护付款，没有任何他们必须赔偿这些人的理由。而由于想得到针对个人强行正义的保护的理由是强有力的，所以几乎所有购买保护的人就都将购买第一种保护而不计较多出的价格，因此就将都加入对保护独立者的经费提供。

我们已经完成了我们的以下任务：解释一个国家是怎样通过

① 在此正象在本书其它所有地方一样，“损害”只是指越界。

并不侵犯任何人权利的方式从一种自然状态中产生的。个人主义的无政府主义者对最弱意义的国家的道德反对意见被克服。这种国家并不是一种独占权的不公正的强加。一种事实上的独占权，
115 是通过一种看不见的手的过程和道德上可允许的手段产生的，并没有侵犯任何人的权利，也没有提出对一种其他人不具有的特殊权利的要求。需要这种事实上的独占权的委托人，为那些被禁止对他们的自助强行的人的保护付款，这并不是不道德的，而是出自在第四章中简述的赔偿原则的道德要求。

在第四章中，我们仔细探究了这样的可能性：如果某些人缺少为某些行为可能造成的损害给予赔偿的手段，或者如果他们没有赔偿这些损害的责任保险，是否要禁止他们实行这些行为。这样的禁令如果是合法的，根据赔偿的原则，被禁止者将必须因加予他们的损失而得到补偿。他们能够用这些赔款来购买责任保险！只有那些被这一禁令损害的人们将得到赔偿，即那些缺少别的他们能挪过来购买这种责任保险的资金的人得到赔偿（这种挪用不带来任何不利）。当这些人把他们的赔款都用于责任保险时，我们就有了某种相当于特殊责任保险的公共储备一类的东西，它是提供给那些不能供给它的人的，只包括那些属于赔偿原则范围内的冒险行动——即那些若不补偿是可以被合法禁止的行为(假设损失被赔偿)，那些对他的禁止将给他带来严重损失的行为。提供这种保险，几乎肯定是因禁止带来的损失而赔偿那些对他人只造成通常的危险的人们的最省钱方式。由于他们随后将对他们对别人的冒险行为的某些后果作出保险，所以这些行为就不会对他们禁止了。这样我们就看到，如果对那些没有责任保险保护的人禁止某些行为是合法的，如果现在把这种保护扩大到他们了，国家的另一种明显的再分配方式就将由坚定的自由主义道德原则引申出来！(这个惊叹号表示我的惊奇。)

在这一特定地域内的支配性保护机构构成了这个地域内的国家吗？我们在第二章看到：要准确叙述使用强力的独占权是很困

难的，以致在明显的反证面前也有话可说。按通常意义解释的独占权概念，很难确有把握地用来回答我们的问题。我们应当接受 116 教科书中的一种精确定义，只要这种定义被设计得是用于象我们的实例一样的复杂情况的，并经受住了一系列同类实例的考验。没有任何随便和偶然的分类能以一种有益的方式回答我们的问题。

试考虑一个人类学家的下列散乱描述：

“把所有物质力量集中到中心权威的手中是国家的主要功能和关键特征。为了清楚这一点，考虑在国家中涉及到不可以做的事情的规范：在由国家支配的社会里，除了根据国家的许可，无人可以夺走另一个人的生命，损害他的身体，侵犯他的财产，破坏他的名声。国家的官员则有权力夺走生命、施行肉刑、通过罚款或没收来剥夺财产，影响一个社会成员的地位和名声。

这并不是说在没有国家的社会中，一个人可以不受惩罚地夺走别人的生命，但在这样的社会中(例如在布须曼人、爱斯基摩人和澳洲中部的部落中)，保护家族免受侵害的集中权威是不存在的、较弱的或零散的。在美国西部大草原的克诺人和其他印第安人中，应用集中权威只是在紧张局面出现的时候。在这种没有国家的社会里，家族或个人是由不明确的手段保卫的，象由整个群体加入对侵害者的压制，由偶尔或零散使用的强力(当其应用的原因消失时，就不再有需要，也就不再被使用了)。国家拥有压制社会认为是错误或罪行的行为的手段，象警察、法庭、监狱这些在这一活动领域内有着明确和专门功能的制度。再者，这些制度在社会的参照结构内是稳定和持久的。

当国家在古代俄罗斯形成时，统治君主维护其施加罚款、报复伤害和处以死刑的权力，而不允许任何别人这样

做。他通过不把其权力让与任何别人或机关而再一次表明了国家权力的独占性质。如果一个臣民未经君主的明确许可而伤害了另一个臣民，他就要受到惩罚。而且，君主的权力只能被明确地代理。如此被保护的臣民阶层就因此被仔细地确定了，当然，决不是所有在他的势力版图的人都如此被保护。

117

没有任何人或群体能距挡国家，国家的行为只能被直接地实行或被明确地代理。权力被代理的国家使其代理人成为国家的一个器官。根据这一社会的法规，警察、法官和监狱看守直接从这一集中权威那里获得强制的权力，征税者、军队和前线士兵等也是如此。国家的权威功能立足于它对这些作为其代理人的力量的命令。"①

作者并不坚持说他列举的特征都是国家的必要特征。一种特征上的差异将不会导致说明一个地区的支配性保护机构不是一个国家。显然，支配性机构有几乎所有规定的国家的特征。它的持久的管理机构和专职人员使它相当不同于（在指向国家的方面）人类学家们所称的无国家的社会。根据许多象上述作品一样的著作，我们可以将其称之为国家。

以下结论看来是有道理的：一个地区内的支配性保护社团只是相对于一个辐员较辽阔、人口较多的地区才是一个国家。我们并不主张：每个处在无政府状态下的人，只要他对在他的四分之一英亩土地上的强力使用握有一种独占权，这就形成一个国家；同样，一个面积不大的海岛上的仅仅三个居民也不会构成一个国家。试图规定一个国家要存在所必需的人口数量和版图大小的条件将是徒劳的，并不会有助于任何有用的目的。我们也谈到过这样

① 劳伦斯·克拉德：《国家的形成》，英格伍德·克利夫斯，普任提斯-霍尔公司1968年版，第21—22页。

的情况：在那里，几乎所有这一地区的人都是这个支配性机构的委托人。独立者在与这个机构及其委托人的冲突中处在一种较次要的实力地位。（我们曾论证这种情况会出现。）委托人必须占多大的比例，独立者实力地位必须是多低，这是一些较有趣的问题，但是对于这些问题，我没有任何特别有意义的话要说。

国家的另一个必要条件是通过我们在第二章中的讨论，从韦伯的理论传统中抽演出来的，即国家声称是暴力的唯一授权者。支配性保护社团没有作出这种声称。在描述过支配性保护社团的地位之后，在明白它是如何接近于人类学家的概念之后，我们不是应当削弱韦伯式的必要条件吗？我们应当使这一条件仅意指一种事实上的独占权，即它是这个地区内对是否允许实行暴力的唯一有效的裁决者，它拥有一种对这个事态做出判断和按照正确判断行动的权利（确实，这是一种被所有人拥有的权利）。这样说的论据是很强有力的，是完全可取和恰当的。因此，我们的结论是，上述的在一个地区内的这个支配性保护社团正是一个国家。然而，为了提醒读者记住我们对韦伯式条件的稍微削弱，我们有时也称这一支配性的保护机构为一个“似国家的实体”，而不径直称之为“一个国家”。 118

对于国家的看不见的手的解释

我们对国家从自然状态中的产生提供了一种看不见的手的解释吗（见第二章）？我们对国家本身给了一种看不见的手的解释吗？国家拥有的权利是已经由自然状态中的每个人拥有的权利，这些权利由于已被完全包含在解释的部分中，所以并不提供一种看不见的手的解释。对国家如何获得它的独特权利，我们也没有提供一种看不见的手的解释，这是幸运的，因为既然国家没有特殊的权利，也就没有任何这样的东西需要被解释。我们解释了：在任何人都无此意图的情况下处在洛克似自然状态中的人的自利和合理行为，将导致在一个地区内的唯一支配性保护机构。每个

地区都将有一个支配性机构，或者是一些机构的联合体(这些机构是如此亲近以至本质上化为一体)。我们也解释了在并不要求具有任何独特权利的情况下，一个支配性保护机构将在一个地区内占据一种独特地位。虽然每个人都有权正当地行动以禁止他人侵犯自己的权利(包括除非展示自己有罪否则不受惩罚的权利)，但只有支配性的保护社团能够不受制裁地强行它自己所认为的正当的东西。它的力量使它成为正当与否的仲裁人，它决定什么可看作违反了正当以实施惩罚。我们的解释并不认定或主张强权创造权利。但强权创造强行的禁止，即使无人认为强权有这样一种特殊的权利——在世界上实现它们自己有关何为正当强行的禁令的观念。

119

我们对事实上的独占权的解释是一种看不见的手的解释。如果国家是这样一种制度：(1)它有权强行权利，禁止那种危险的个人对正义的强行，审察这样的私人程序等等；(2)它是在一个地区内的对包括在(1)中的权利的唯一有效的强行者，那么我们就通过提供对(2)的一种看不见的手的解释(虽然不是对(1)的这种解释)，以看不见的手的方式部分地解释了国家的存在。更确切地说，我们以这种方式解释了超弱意义的国家的存在。对一个最弱意义的国家产生的解释是怎样的呢？拥有这种独占因素的支配性保护社团，在道德上被要求赔偿它因禁止某些人对其委托人的自助强行而带给他们的损失。然而，它实际上可能提供不了这种赔偿。那些操作一个超弱意义国家的人，就在道德上被要求使这种国家转变为一种最弱意义的国家，但他们可能不会去选择这样做。我们假定人们将普遍地去做道德上要求他们做的事情。解释一个国家如何从一种自然状态中产生而不侵犯到任何人的权利，驳斥了无政府主义者的主要反对意见。但如果一种对国家将如何从自然状态中产生的解释，在道德理由之外也指出一个超弱意义的国家将转变为最弱意义的国家的理由，以及如果它在说明人们欲做他们应当做的事情之外，也指出提供赔偿的刺激或原

因，那么人们就会感到这个解释更有说服力。我们应当注意到，甚至在没有任何非道德刺激或原因被确认为是从超弱意义国家转变到最弱意义国家的充足条件，以及在这一解释依然强烈地关注于人们的道德动机的情况下，它也不把人们的目的看作是建立一个国家。相反，人们认为他们只是在因他们加给某些人的特殊禁令而赔偿他们。这样，这种解释就仍然是一种看不见的手的解释。

120 # 第六章

对国家的进一步论证

我们细述一个最弱意义上的国家是如何合法地从一种自然状态产生的论证现在已告完成。然而，我们还须考虑对这一论证提出的各种反对意见，并把它与某些别的问题联系起来，对它做出进一步的评论。只是想探寻我们论证主线的读者，可以直接转到下一章。

停止这一过程？

我们论证过：针对不可靠或不公平程序危险的合法自卫权利，使每个人都有权监督其他人针对他而来的自我权利强行，他可以授权给他的保护机构来为他代行这一权利。当我们把这一论据与我们对产生事实上的独占权的解释结合起来时，这种"证明"121 仍然不够吗？事实上的独占权造成了（在权利平等的情况下）的力量不平衡。它加强了对某些人的保障，却使另一些人陷入危险。那些被加强了保障的人是这一支配机构的委托人，若无机构的许可他们不能受别人的惩罚；而陷入危险的那些人却在保护自己免受这一机构委托人或这一机构本身对他的伤害方面力量较弱。合法自卫的权利允许这些人中的每一方去禁止对方而减少自己的危险吗？出于自卫，这个支配性保护机构及其委托人要禁止别人与另一个竞争的保护机构联合吗？由于一个竞争的机构可能在力量上超过这一支配性机构，这就使其委托人陷入危险，使他们的地位较少保障。这样一种禁止大概也将用于这一支配机构的委托人

（如限制他们转移到其他机构的自由）。即使没有任何可威胁这一支配机构的竞争者，所有较弱机构也可能联合起来反对这一支配机构，因此就对它构成一种重要的威胁，甚或变得比它还更强有力。这一支配机构可以禁止其它机构的力量超过某一界线，以防止自身弱于所有反对者的联合体吗？为了维持这种力量的不平衡，这一支配机构可以合法地禁止其它机构获取权力吗？同样的问题也在另一方面出现：如果自然状态中的某一个人预见到其他人若结为一个保护性机构或社团就将削弱他自己的保障和陷入危险，他可以禁止别人如此联合吗？他可以禁止别人协助建立一个事实上的国家吗？①

自卫的权利——允许一个机构审查其他人的自我强制的权利——也允许每个人禁止所有其他人联合为一个保护性社团吗？如果这种权利是如此强烈和伸展，那么，不正是那种为国家的建立提供了一条合法的道德渠道的权利，亦将通过给予他人以禁止使用这一渠道的权利而抽去国家的基石吗？

在矩阵Ⅰ中描述了任何两个人在一种自然状态中所占据的地位和相互关系：

如果我们假定一个人作为一个地区内的强有力的支配性保护机构的委托人比不加入要好；再假定如果其他人不加入，自己作为一个支配机构的委托人要更好些，那么，矩阵Ⅰ显示了矩阵Ⅰ中提出的下列结构（数字差距并非是很认真地确定的）。

如果我们对禁止加入不提出任何道德约束，那么第一个人Ⅰ

① 洛克认为，人们可以组成公民社会或保护性社团，以便"有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。无论人数多少都可以这样做，因为它并不损及其他人的自由，后者仍然象以前一样保存自然状态中的自由。"（《政府论》下篇，第95节。）但这虽然并不会因缩减他们的权利而损害他们的自由，却会由于使他们更易遭受不正义侵害而削弱他们的保障，因为他们不能有效地保卫他们的权利。洛克在另一处也认识到这一点，在讨论专断行为时讨论了它，虽然它也适用于根据明确和公开的规范行动的人。"一个人置身于能支配十万人的官长的专断权力之下，其处境远比置身于十万个个别人的专断权力之下更为恶劣。"（第137节）

矩 阵 I

第一个人 I	第二个人 II			
	A′ 加入一个保护性社团，允许I加入任何保护性社团。	B′ 加入一个保护性社团，试图禁止I加入另一个保护性社团。	C′ 不加入一个保护性社团，允许I加入一个保护性社团。	D′ 不加入一个保护性社团，试图禁止I加入一个保护性社团。
A、加入一个保护性社团，允许II加入任何保护性社团。	联合体系的力量平衡，或者：(a) I的保护性社团是支配性的或者 (b) II的保护性社团是支配性的。	在一地区内的一个支配性社团，它更可能是II的社团，虽然也可能是I的社团。	I的社团在支配地位，II在强行权利方面地位较逊。	I的社团在支配地位，II在强行权利方面地位较逊。
B、加入一个保护性社团，试图禁止II加入另一个保护性社团。	在一地区内的一个支配性社团，它更可能是I的社团，虽然也有可能是II的社团。	联合体系的力量平衡，或者：(a) I的社团是支配性的；或者 (b) II的社团是支配性的。	I的社团在支配地位，II在强行权利方面地位较逊。	I的社团在支配地位，II在强行权利方面地位较逊。
C、不加入一个保护性社团，允许II加入一个保护性社团。	II的社团处在支配地位，I在强行权利方面地位较逊。	II的社团处在支配地位，I在强行权利方面地位较逊。	无任何联合性保护社团，I与II处在纯粹洛克式的无组织的自然状态。	无任何联合性保护社团，I与II处在纯粹洛克式的无组织的自然状态。
D、不加入一个保护性社团，试图禁止II加入一个保护性社团。	II的社团处在支配地位，I在强行权利方面地位较逊。	II的社团处在支配地位，I在强行权利方面地位较逊。	无任何联合性保护社团，I与II处在纯粹洛克式的无组织的自然状态。	无任何联合性保护社团，I与II处在纯粹洛克式的无组织的自然状态。

矩 阵 Ⅰ 123

第一个人Ⅰ	第二个人Ⅱ A′	B′	C′	D′
A	5,5	4,6	10,0	10,0
B	6,4	5,5	10,0	10,0
C	0,10	0,10	x,x	x,x
D	0,10	0,10	x,x	x,x

将做B，第二个人Ⅱ将做B′。其论据如下：B(B′)略微优于A(A′)，所以Ⅰ将不做A，Ⅱ将不做A′。[①] C与D(C′与D′)是相重叠的，所以我们只探讨其中一种亦不失其普遍性。我们只探讨C(C′)。剩下的问题是：是否每个人都愿意选择他的B行动或他的C行动。(我们只需考虑缩略了的矩阵Ⅱ，它把D(D′)叠入C(C′)，省略了A和A′，因为如果另一方做A，就无任何损失可言。) 只要x＜10，(而情况显然是这样的，就一个人而言，处在一种无组织的自然状态中，不如他处在有支配性保护社团但他却未加入的状态可取。) B就

矩 阵 Ⅱ 124

第一个人Ⅰ	第二个人Ⅱ B′	C′
B	5,5	10,0
C	0,10	x,x

---

① 用决策理论家的话来说，一个行动与另一个行动比起来，如果它相对于任何状态都不更坏，且相对于某些状态更好时，那它就略微优于另一个行动。而一个行动，如果相对于一切状态都更好时，那它就是大大优越于另一个行动。

大大地优于C，B′亦大大优于C′。所以，在无道德约束的情况下，两个有理性的个人就将做B和B′。如果x<10，这已足以根据一种优越性的论证而产生（B,B′）。[①]如果x>5（例如是7），我们就有了一种"囚徒的二难推理"——在那里，个别的合理行为联合起来就会失效，因为它导致一种(5,5)的结果，而每个人都更喜欢(7,7)的结果，而(7,7)的结果对他们来说是可行的。[②]有些人论证说，政府的一个恰当功能就是要禁止人们在囚徒的二难推理中追求优越的行为。然而，如果自然状态中的某人赋予自己以这种国家的假定功能(试图禁止他人实行A或B)，那么他相对于别人的行动就不是在做C，因为他禁止别人的追求优越行为——即加入一个保护性社团。那么，这个自命为国家的人将实行行为D吗？他可能试图这样做。但是，撇开D对他来说并非个人的最佳情况不谈，他很少有希望能成功地反对那些结为保护性机构的个人，因为他几乎无望能比他们更强有力。为了有一个真正的成功机会，他必须与他们联合起来行动(实行A或B)，因此他不可能成功地迫使每一个人（包括他自己)脱离其追求优越的行为A或B。

这种x>5的状况可引起一种比通常对囚徒的二难推理的兴趣更大的理论兴趣。因为，在这种情况下，一种无政府的自然状态是所有相对平衡状态中最好的结合状态，从这一最好的结合分离是符合每个人利益的。但任何试图(并有望成功地)强行这种最好结合的尝试，本身就构成一种与它的分离（它引起自卫方面的其它差别)。如果x>5，被有些人提出来作为避免这种囚徒的二难推理的"解决办法"的国家，将反而是它的不幸的结果！

125 如果每个人都合理地行动，不受道德的约束，(B,B′)的情况

---

① 有关优越原则可适用于某些疑难问题的讨论，见N.雷斯切尔编《纪念亨佩尔文集》中我的文章:《排球问题和两个选择原则》，荷兰，莱德尔出版社1969年版，第114—146页；亦见M.加德勒的《数学游戏》，载《科学美国人》，1973年7月号，第104—109页等。

② 有关"囚徒的二难推理"，见R.D.卢西与H.莱法的《游戏与决定》，纽约，威利公司1957年版，第94—102页。

就将出现。如果加上全部的道德约束，情况将会有些什么不同呢？人们可能想，道德上的考虑要求允许别人做他所做的任何事情，由于这个情况是相对平衡的，某些相对平衡的解决办法就一定会产生。对此可能做出不可靠的回答——说(B,B')是相对平衡的，因而实行B类行为的人将认识到别人也将如此行动。但认识到别人也将如此并不等于允许别人如此。一个实行B类行为的人试图强加一种(B,C')的解决办法。而他有什么道德权利强加这种不相称，迫使别人不象他那样行动呢？但在接受这一强烈的反诘作为定论之前，我们应当问是否每个人都面临或把自己看作面临一种相对平衡的状况吗？每个人对自己比对他人了解得要多，每个人都能确信他自己的意图不是侵犯他人（如果他发现处在优越的实力地位上），而对别人的同样意图却不能如此确信。（遵从阿克顿的意见，我们可能不知道我们中有什么人能够确信，甚或合理地相信。）在这种不相称的每个人都对自己的意图知道得较多的情况下，[①] 每个人都追求B类行为不是合理的吗？而由于这样做个别地说是合理的，不是宁可说这种不相称可用来驳斥支持(A,A')和反对(B,B')的相对的论据吗？显然，事情变得很混乱了。

我们与其关心整个状况，不如问是否在B类行为中有某种特别的东西使它在道德上不被允许，这样问将更有希望些。某些道德禁令排除了B吗？如果是这样的话，我们必须把B类行为与其它根据冒险理由禁止的行为区别开来，后者我们已经承认它们是合法的。在禁止别人加入另一个保护机构、或通过强力以防止另一个机构变得比你自己的机构或你自己更强有力的行为，与一个机构禁止别人惩罚它的委托人，除非他使用可靠的程序（以及它惩罚那些违反这一禁令的人，即使结果是这些委托人的确伤害了别人而并非无罪）的行为之间，有着什么样的区别呢？让我们首先考虑这些通常被区分开的事例。

---

① 有关论题见托马斯·谢林的论文《对突然袭击的相互恐惧》，载《冲突的战略》，坎布里奇，哈佛大学出版社1960年版，第9章。

根据通常的理论，一个国家X在某些情况下可以对另一个国家Y发动一场先发制人的进攻，或发动一场保护性战争，例如，在Y正打算对X发动一场直接进攻的时候，或者Y宣称在达到某种战备水平时它将这样做、且这一时刻预计已经临近的时候。但如果说由于一个国家Y正在日益强大，当它变得更强大时可能进攻另一个国家X时（在此是国家的行为），X就可以对Y发动一场战争的话，这就不是一个可接受的理由了。看来第一种攻击可以合理地用自卫来说明，而第二种却不可以，这是为什么呢？

人们可能认为差别仅仅在于概率的大小，当一个国家打算发动一场进攻或宣称它在达到某种战备水平时将这样做时，它发动攻击的概率是很高的。而任何正趋强大的国家当它变得更强大时，将发动进攻的概率却不象前一种那样高。但这两种情况之间的差别并不依赖于概率的考虑。因为，不管由中立国“专家”估计的、Y在今后十年内攻击X(第二种情况)的概率是多么低(0.5，0.2，0.05)，我们可以转而设想Y现在打算使用刚刚经过了科学试验阶段的新式超级武器，它用这种武器加上象刚才**那种低的**发动攻击的概率，将征服X。但假若它发动攻击的概率比这一概率低，它将什么也不会做。(也许这一概率是这件武器工作的概率，或者也许这件武器本身就要计入概率。)假设这件武器被计划在一周后使用，Y已着手其步骤，时间表已开始运行，读数开始。此时X出于自卫可以发动进攻，或发出一个最后通牒，说明这件武器在两天内若不拆除它就要发动进攻等等。(如果时间表是不需要的，这一武器能在第二天甚至马上投入使用，在这样的情况下怎么办呢？）假如Y已在旋转发射新武器的轮盘车，连同0.025的概率，将把战争的损失强加于X，那么能采取自卫行动。但是，在第二种情况中，即使在概率相等的情况下，X也不可以如此反对Y武装自己。因此，事情不仅仅是一个概率多大的问题。那么，如果

127

与概率大小无关，第一种情况与第二种情况之间的区别是依据什么呢？

这一区别依据于这个损害如果发生，它与Y已经做的事情有什么联系的问题。对于某些以不同概率产生不同结果的行动来说，行动者（在这个行动之后）无须做更多的事情来产生一种结果，当结果产生时，它是一件他做的或他使之发生的事情。(在有些情况里，其他人的进一步行动可能是需要的，例如，服从一个指挥者命令的士兵。)如果这种行动会产生一种概率足够高的"越界"危险，另一个人可以禁止它。另一方面，某些行动过程可能导致某些结果，但只有当事人做出进一步的决定时才会产生这些结果。正象在我们所考虑的事例中一样，过程可能使人们处在做某件事的较好地位上，以致使他们更有可能决定做它。这些过程涉及到这些人做出的下一步的重要决定，越界依赖于这些决定(过程只是使之更有可能)。禁止前一种人们不必再多做什么的行动是可允许的，而禁止后一种行动却不被允许。这是为什么呢？

也许原则大致是这样的：如果某个行动没有一个进一步的旨在侵害的重要决定就是无害的，那么这个行动就不是侵害性质的，就不能够被禁止。(即如果行动者十分坚定地反对这进一步的侵害决定，这个行动就不是侵害性质的。)只有在它被纳入计划，成为下一步的侵害行动的序幕时，它才能被禁止。这样，这一原则将保护那些仅仅只会帮助其他侵害行动的行动，只要这些行动本身是无害的——例如，公开银行警报系统的计划。只要清楚别人不打算用以犯罪，这一行动就将被容忍。在这类行动中，禁止对象的最明显候选者是那些被认为只是想帮助犯罪的行为。(甚至在此，我们不总是可以设想一个以虽然古怪但却合法的理由行事的偏执者吗？)我们可以避免下述问题：那种非常清楚只是想帮助他人进行侵害的行动可否禁止。我们在此所关心的行为只是那些因合法和值得尊重的理由(例如自卫)而能采取的行为，而如果要发生侵害，行动者本人须做出进一步的实行侵害的决定。 128

一个严格的原则将坚持一个人只可以禁止对产生侵害所必需的最后决定。(或，在一系列行为中实施转换所必需的最后一个行为，这一系列行为每一个也都是必需的。)一个还要严格的原则则坚持：只可以禁止使侵害能够发生所必需的最后决定在最后的明确的一点上的通过。下列的原则给了禁令以较多的活动自由（因此它是一个针对禁止的较弱原则），它主张，只禁止那些实行侵害的决定和相应的行为（或不要求任何进一步的侵害决定的危险行为）。一个人不可以禁止那种并非建立在侵害决定基础上，而只是立足于它们有助于或使行动者有可能做出侵害决定及其相应动作的行为。既然甚至这个较弱原则也是以排除对别人加强他们的保护机构或加入另一机构的禁令，我们在此就无须决定哪个原则是最适当的。(当然，那两个较强的原则也将排除这种禁令。)

人们可能反对说，上面略述的原则不应当用来禁止某一团体A对B加强其保护机构过程的强制干涉。因为这一过程是特别的，如果它成功的话，当A最后有权禁止时，它将处在一个不说不可能、也是很难强行对侵害的禁令的地位。当A知道有些侵害将在随后它不能有效地抵御它们的时候对它做出，怎么能要求A不禁止其先前的阶段呢？但如果B的过程的先前阶段不涉及对随后的侵害的任何承担，如果B对它的行动有好的(非侵略性的)理由，那么，坚持别人不可干涉那些先前和本身(假定某种连续性)无害的阶段，这就是有道理的，即使别人的不干涉将使他处在一个随后较弱的地位上。

129

我们建立了一个看来在理论上有意义的标准，可用它来区别一个保护性机构对别人向其委托人使用不可靠或不公平的强行正义程序的禁令与其它的禁令——比方说禁止他人形成另一个保护机构——的不同。初看起来，允许前一种禁令就要允许后一种禁令，但事实上却不然。就本书的目的而言，我们不必提供构成这一区分基础并解释其意义的理论，即使探讨这些问题有望很快导致基本的问题。驳斥我们早先设想的下述指责，在我们看来已足

够了，这一指责说我们的论证由于其"证明"得太多而失败了，说它不仅为一种支配性的保护社团的合法兴起提出了理由，而且为这一社团强迫某人不改换团体或某人不准别人加入任何社团提供了理由。我们的论证并没有为后一种情况提供理由，不可能用来为它们辩护。

我们提出了一个原则，它不允许禁止那些本身并不具有侵害性，而仅仅是使依赖于（行动者尚未做出的）侵害决定的侵害行为较方便或更有可能的行为。（对这一原则的陈述是有意含糊一些的，以便使它同时包括较强和较弱的原则。）这一原则并不主张对于下列的举动无人负责或因此受罚，即企图使他人做出侵害行为的举动，因为这种举动的成功使他人侵害的决定成为必需。这一原则关注的只是侵害的举动是否已经在做和是否出自这个人之手，至于他人的决定是否和能在什么程度上减少他对最初企图的后果的责任，这是一个进一步的问题。须承担这种责任的主要因素是那些使他人做出侵害的企图，是那种成功地使他们做出侵害决定和行为的企图（即不是偶然的，而是有意的等等）。（在这种情况中，最初的行为不是本身就具有侵害性，因而不受这一原则所规定的禁令的保护吗？）

对立的观点会认为：他人的进一步决定排除了那个成功地使这些人以某种方式行动的人的责任，因为虽然是他引诱、说服或刺激他们这样做的，但他们本还是可以选择不做的。考察下列的模式会使这一观点不能成立，这个模式是：对于每一行为，都有一个确定的责任量，这可以通过对这一行为要施以多重的刑罚来衡量。被另一人引诱去做某事的人可能因他的行为受到充分的惩罚，他可能受到和完全是由自己决定去做这一行为的人一样重的惩罚。既然对这个行为的全部惩罚都已用掉，对这个行为的全部责任也就算清了，就没有更多的责任或惩罚留给另一个人了。所以，这一论证的结论是，一个教唆犯罪者不能对别人的行为后果负责或因之受惩罚。但这种对一个行为的一种固定惩罚量的模式 130

却是错误的。如果两人合谋杀死另一个人，那么每个谋杀者都可以被充分地惩罚，对每个人都可加以象独自谋杀者一样地惩罚，比方说若干年的监禁，而不必让他们每人各分一半。责任并不是一桶东西，拿出一些就少了一些。也没有一种固定的惩罚量或责任量，以致一个人用掉了就留不下什么给另一个人。既然责任的这种模式是错误的，那么，那种说引诱另一个要负责任的人做某事的人无可惩罚的观点，就失去了其主要的支柱。

在这一过程中的行为

我们论证过：即使预见到一个保护性社团将成为支配性社团的人，也不可以禁止别人加入这个社团。但虽然不能禁止任何人加入社团，难道大家不可以选择留在社团外，以避免国家在这一过程结束时出现吗？一群无政府主义者不是有可能认识到，个人购买保护的努力将被一种看不见的手的过程导致一个国家吗？由于他们有历史的根据和理论的根据担忧国家是一种弗兰肯斯坦式的怪物，[①]它将胡作非为而并不限于最弱意义上的功能，他们每个人不是会明智地选择不走这条路吗？[②]如果无政府主义者得知这些，对国家产生的这种看不见的手的解释不是会自行失效吗？ 181

想成功地阻止国家形成的这种共同努力将是困难的，因为每个人都认识到，加入一个保护性社团是对他自己有利的（如别人加入将愈加如此），他的是否加入对国家是否建立将不会产生什么影响。（前面矩阵中的B类行为是占优势的。）然而，必须承认其他具有特殊动机的个人将不会象我们所描述的那样行动，例如，那些其宗教禁止他们购买保护或与别人一起加入保护社团的人们；那些拒绝与人合作或雇佣别人的厌世者；以及那些拒绝支持或加入任何使用强力（即使是出于自卫）的机构的个人和平主义

① 玛丽·雪莱所著《弗兰肯斯坦》中男主角名，他是一个医学研究生，手创一同名怪物，结果自己为怪物所毁。——译者

② 我在这些问题上得益于杰罗德·卡茨。

者。为排除这些楔入我们描述过的看不见的手的过程的特殊心理，我们必须对我们所说的一个国家将从自然状态中产生的命题加一些限制条件。对每种特殊的心理，我们可以在旨在排除它的命题中插入一个特殊条件。这样就成为：在一个地区内居住着这样一些人，他们愿意在自卫中使用强力，愿意和别人合作和雇佣别人……等等。

在第五章末尾，我们曾论证说一个其中存在着一个支配性保护机构的地区包含有一个国家。洛克将同意说在这样一个地区存在一个国家或公民社会吗？如果同意，他会说它是由一种社会契约创造的吗？同一个保护机构的委托人相互处在一种公民社会的状态中，委托人和独立者作为自然状态中的两种人相对存在，有着完全同样的权利，因此是相互处在一种自然状态中(《政府论》下篇，第87节)。但是，这样的事实——独立者在支配性保护机构的优越力量前让步，不能对其委托人执行自然法（尽管有这一权利）——意味着他们相对于委托人来说并不处在一种洛克似的自然状态中吗？或者可以说他们是处在一种名义的而非事实的自然状态中吗？如果在一个地区内，虽然并非一切双边联系都是公民社会的联系，但还是可能存在着一个公民社会，洛克会对之使用某种政治社会或公民社会的概念吗？我们也想使这个概念适于政治的兴趣，但如果在一个地区内的许多人中，只有两个人是相互处在一种公民社会的联系中，那么说这个地区存在着公民社会是不够的。①

132

① "但是，由于政治社会本身如果没有保护所有物的权力，从而可以处罚这个社会中一切人的犯罪行为，它就不成其为政治社会，也不能继续存在；真正的和唯一的政治社会就是，在这个社会中，每一成员都放弃了自然权力，把所有不排斥他可以向社会所建立的法律请求保护的事项都交由社会处理"(洛克《政府论》下篇，第87节，重点是我所加)。洛克的意思是独立者的存在受到这个地区的政治社会的保护呢，还是独立者并非这个地区存在的政治社会的成员？（亦比较第89节，那里仍没有解决这个问题。）洛克认为："虽然有些人认为君主专制政体是世界上唯一的政体，但它其实是和公民社会不相调和的，因为它完全不可能是公民政府的一种形式。"并继续说："当人们没有这样的权威可以向其申诉并决定他们之间的争论时，这些人仍处在自然状态中。因此，每一个专制君主对其统治下的人们而言，也是处在自然状态中。"（第90节）

我们描述过这样一个过程：通过一个地区内的个人分别与不同的提供保护性服务的生意机构签约，导致只有一个机构留存下来或所有机构达成一个暂行条约等等。那么，这一过程在多大程度上适合于洛克所想像的：个人"与其他人一致同意联合和统一为一个共同体"，同意"创立一个共同体或政府"(第95节)，立约建立一个联邦呢（第99节)？这一过程看来与那种创立一个政府或国家的全体一致的同意毫无相同之处。当人们从其地域的保护机构中购买保护性服务时，并没有人在心里抱有创建国家的远大目标。但也许对一种洛克似的契约来说，那种每个人都知道别人将同意并打算致力去实现的共同协议并不是必需的。我自己看不到下边情况有多少意义，即如此扩展'契约'的概念，以致把从分别行动的个人的互异自愿行为中产生出来的每一类型或事态，都看作是从一个社会契约中产生的，即使并无人在心里抱有这种类型的意向或致力于达到它。或者，如果要扩展这一概念，就应说得非常清楚以使别人不会误解其内涵。应当说清楚这一概念意味着随后产生的每件事都来自一个社会契约：象由结婚或同居者造成的全部情况；某个晚上去他住的城市的某个影院；某一天在一个国家的高速公路上的特殊交通方式；以及某一天在某个杂货店内的顾客和他们购买的特殊品种等等。我远不是认为这一较宽泛的概念是没有意义的，但我也远不是认为一个能按适合这一较宽泛概念（而非适合较狭概念）的过程产生的国家确有很大的意义！

我们在此提出的这一观点不应混淆于别的观点。它在看不见的手的结构方面不同于社会契约观点。它也不同于认为"事实上的强权创造出国家（法律）的权利"的观点，因为它坚持强行的权利和监督这种强行的权利是独立存在的，是由所有人而非某个人或一个小团体拥有的，坚持集中唯一有效的强行和监督权力的过程，可以通过不侵犯任何人权利的方式发生，一个国家亦可以通过不侵犯任何人权利的过程出现。我们将说一个由上述过程从自然状态中产生的国家取代了那个因此而不再存在的自然状态

133

吗？抑或我们将说国家存在于一种自然状态中，因而与它并不矛盾？无疑，前一种说法将较好地适合于洛克的传统，但国家从洛克式自然状态中产生得如此缓慢和不为人察觉，没有任何重要或基本的断裂，以致可能诱使一个人取第二种说法而忽视洛克的以下怀疑："……除非有人说自然状态和公民社会是一回事，而我却尚未遇到如此坚决地捍卫无政府状态以致肯定这一点的人。"

合 法 性

有些人可能恰当地反对把规范的概念放进一种国家的解释，甚至反对把强行权利的权利和在付给被禁止者以赔偿的条件下禁止危险的个人强行正义的权利的概念放进去。但由于这并没有交给国家或其代理人以任何不为个人所拥有的权利，放进这些概念看来就是无害的。它没有给国家任何特殊的权利，并肯定没有通过假定国家是正当的而赋予它整个统治的权力。如果那些国家行为的代理人侵犯了别人的权利，它并不赋予他们以任何对惩罚的豁免权，公众可能给其代理人提供责任保险，或为抵偿他们的责任提供保障，但不可以减少他们比之于他人的责任。保护性机构将不会限定其责任，任何别的社团也不会。而那些自觉地与一个社团发生关系的人们（主顾、债权人、职员等），将通过明确限定这个社团的责任契约来这样做，只要这个社团愿意如此做生意。一个社团对那些不自觉地与它发生关系的人的责任将不被限定，它 134 大概会选择保险的办法来抵偿这种责任。

我们描述的这个国家有合法性吗？它是合法地在统治吗？支配性保护机构拥有事实上的权力；它在获得这种权力、达到这一支配地位的过程中并没有侵犯任何人的权利；它使用这种权力如任何人希望的一样好。这些事实足以说明它是这种权利的合法使用者吗？当"合法性"用在政治理论中时，那些合法地使用权力的人是有权利、且有一种特殊权利使用它的。这一支配性保护机构有什么特殊权利吗？一个支配性机构和另一个小机构，或者一个支

配性机构和一个独立者，双方这种强行其它权利的权利在性质上是等价的吗？他们能有不同的权利吗？

让我们考虑支配性保护机构是否有权成为支配性的。你在某个傍晚选择去就餐的一个餐馆对你的光顾是有权利的吗？也许一个人会这样说，在某些情况下，这个餐馆中的人是值得或应得这种光顾的，因为他们提供了较好的饭菜，价格较低，环境较优雅，他们为此工作得时间很长很辛苦等，然而，他们对你的光顾还是无权利的。[1] 如果你愿移樽他就，你并没有侵犯他们的任何权利。虽然由于你选择来这家餐馆，你授权他们为你服务和向你开帐单，但他们无权成为服务于你的唯一一家餐馆，而只是有权为你服务。同样，我们必须区别一个机构的有权成为使用某种权力的唯一机构和有权使用这种权力之间的区别。那么，这一支配性机构的唯一权利就是它有权使用这种权力吗？我们可以另寻别径，通过展示处在自然状态中的人们的进一步状况来探寻权利的问题。

135

一个保护性机构可能反对或支持某个人，如果它对某人强行别人的权利，惩罚这个人、向他索取赔偿等，它就是在反对这个人。如果他保护某人免受别人侵犯、为侵犯到他的权利而惩罚别人，强迫别人赔偿他等，它就是在支持这个人。自然状态的理论家们认为，在受害者那里存在着某些如果他授权于人、别人就可代行的权利，还存在着另一些不管受害者是否授权，别人都可代行的权利。索取赔偿的权利属于第一种，惩罚的权利属于第二种。如果受害者不愿接受赔偿，任何别人都不可为他索取赔偿或以他的名义为自己索取赔偿。但如果这个受害者愿意接受赔偿，为什么仅仅他授权代理的那些人可以索取赔偿呢？显然，如果好几个人都向侵犯者索取充分的赔偿，那就是对他不公了。那么如何决定由谁来行动呢？这个可以行动的人是那个首先去为受害者

---

[1] J.芬伯格在他的文章《正义与个人应得》中讨论了"权利"与"应得"的区分，重印于他的《行为与应得》中，普林斯顿，普林斯顿大学出版社1970年版，第55—87页。

索取充分赔偿的人吗？但如果允许许多人竞争以成为索取赔偿的第一人，将把侵犯者和受害者一同拖进许多分别的耗费精力的听证过程中去，而实际上这些过程只有一个产生赔偿付款的结果。变换一下说法，也许第一个开始索取赔偿的人就先占了这一领域，任何其他人都不可再介入这件事情。但这将允许侵犯者本人安排他的一个同盟者来最先开始索取赔偿过程（那将是漫长、复杂、也许最终是无结果的过程），以便阻止其他人向他索取赔偿。

在理论上，可以使用一个任意的规则来选择索取赔偿者（或被授权索取赔偿者），比方说："赔偿的索取者将是在居住在这个地区的所有人姓名的字母表上，其姓名紧随受害者姓名之后的人。"（这将导致人们侵害其姓名字母直接排在他们姓名字母之前的人吗?）如果选择索取赔偿者的是受害者自己，这至少可保证他将对过程的结果感到满意，不会继续试图得到进一步的赔偿。这个受害者将不相信他选择了一个本质上对他自己是不公平的过程，或者如果他后来相信这一点，那也只是他自己的错。受害者介入和着手这一过程也是符合侵害者利益的，因为，否则的话，136 这个受害者就将开始第二个索赔过程，以得到他认为他应得到的其余部分。只要最初的过程是受害者参加和抱有某种信任的（如相信不会是由侵害者的一个同盟者来做出最初的判断），人们就可以期望这个受害者同意一种使被罚者不致处于双倍危险的限制。但假定其结果是不公正的，惩罚者能够自己采取行动、使被罚者处于双倍危险又有什么错呢？即使第一个过程是受害者本人授权的，为什么他不可以对侵害者施以双倍危险呢？这个受害者不可以这样说：他曾授权另一个人为他索取公正的赔偿，但由于这个代理人没有充分做到这一点，他自己不是有权再向另一个人授以这样做的权利吗？如果他派出的第一个反对侵害者的人没有接触到侵害者，他可以再派一个人；如果接触到了但没有做成功，他还可以再派；如果他的第一个代理人没有恰当地完成他的任务，为什么他不可以再派另一人呢？确实，如果他派另一个人去索取

超过他派的第一人试图索取的东西，他就要冒以下危险——别人将认为他增加的索赔是不公正的，因而将反对他。但他不这样做，除了出于明智的理由还有别的理由吗？通常的民法体系是反对这种双倍危险的。由于它只取一个判决，允许那种不断尝试直到成功的起诉是不公正的。但这不适用于自然状态，在那里情况并不是绝对稳定的。当受害者的代理人或代理机构做出一个判决时，它并不是对所有人都有约束力。在一个民法体系下，给起诉者以许多机会达到一个有约束力的最终判决是不公平的，因为如果他在某一次幸运地达到了自己的目的，被定罪者就几乎是无可求助的。然而，在自然状态中，那个认为对他的决定是不公正的人却有地方求助。但是，即使一个受害者在是否接受他的代理人的决定方面并无可靠的保障，由他自己选择代理人比起由他不了解的第三方来代理此事还是使他更有可能接受其决定，所以他的自选索赔者就是朝向结束这一案件迈出了一步。(他的对手也可能同意接受这一结果。)使受害者处在自选索赔者这一恰当地位还有137 一个理由，而且也许是主要的理由：这个受害者是赔偿由以产生的根源，这不仅是在钱要付给他的意义上说的，也是在别人有一个付钱给他的义务的意义上说的。(这不同于假如我向你许诺我要付钱给另一个人，我就对你负有一种付钱给他的义务。)作为这种可强制的业务产生之根源的人，受害者看来是准确地决定如何强行的恰当一方。

所有人惩罚的权利

自然状态理论把索取赔偿看作是只能由受害者或他授权的代理人去恰当作出的事情。与此形成对照的是，它通常把惩罚看作是任何人都可实行的一种职能。洛克认识到这“在某些人看来似是一种很奇怪的理论”(第 9 节)。他辩护说，如果不是自然状态的任何人都有权力去执行这一职能，自然法就将是毫无用处的了。由于自然状态中的所有人都有平等的权利，如果有什么人可以执行这

一职能，那么所有人就都有这种权利（第7节）；他也说到，一个侵害者对全人类都是危险的，所以每个人都可以惩罚他（第8节）。要不，就无法解释一个国家惩罚在本国犯罪的外国人了。普遍的惩罚权难道是与直觉相悖的吗？如果某一重大罪行发生在另一个国家，这个国家拒绝惩罚这一罪行（也许该国政府与侵害者结盟或本身就是侵害者），那么由你去惩罚那个侵害者，因他的罪行而对他施以损害不是正当的吗？而且，我们可以试着从别的道德考虑获得这种惩罚权：从保护的权利，以及与此结合的一个侵害者的道德疆界已经改变的观点。我们可能取一种类似契约论的道德禁止观点，认为那些自己已侵犯了别人疆界的人，丧失了让别人尊重自己的某些道德疆界的权利。按照这一观点，一个人对某些已经侵犯了道德禁令的、尚未得到惩罚的人采取某些行动，就在道德上是不受禁止的。某些侵害给了别人一种自由去做某些越 138 界行为（不去这样做的义务已不复存在）；某种报复观点的理论包含有这方面的详细内容。如果我们把惩罚权严格地解释为一种别人决不可插手，只能由受害者自己执行的权利，而不是解释为一种别人也可以去惩罚的自由，那么谈论一种惩罚权看来就是奇怪的。对权利的更严格解释是不必要的，惩罚的自由就将给洛克许多他需要的东西，甚或是全部的东西，只要我们加上侵害者负有不抵抗对他的惩罚的义务。对于这种承认普遍的惩罚权的主张，我们可以增加一些论据而使之看来更为合理，我们可指出惩罚不象赔偿，它之根源不在受害者（虽然他可能是与惩罚的实行关系最大的人），所以也不是他拥有专权的事情。

这种开放的惩罚体系是如何运转的呢？我们前面在设想开放的索赔过程时的所有困难又都出现了。此外还有一些别的困难。第一个行动者将占据惩罚的领域吗？虐待狂们将争着成为第一个，以得到一次痛殴的机会吗？若是如此，这将大大地增加以下困难：如何使惩罚者不逾越恰当的惩罚范围，因而这个办法是不可取的，尽管它为快乐的和不转让的工作提供了机会。在一个开放

的惩罚体系中，一个人能做出怜悯的决定吗？而另一个人可以被允许去否决这一决定，再施加惩罚，只要惩罚之和不超过应得惩罚的总额就行吗？侵害者可能会有一个只是轻微地惩罚他的同盟者吗？有没有可能使受害者感到正义已被实行？等等。

如果一个把惩罚交给无论什么人去做的体系是有缺陷的，那么，它怎么在所有那些愿意、并且也许渴望去做的人中决定由谁去实施惩罚呢？人们可能设想象前述一样，应当由受害者或其授权的代理人去做。但虽然受害者处在一种不幸的作为受害者的特殊地位，是赔偿由以产生的根源，却不是惩罚由以产生的根源。(惩罚是“由于”这个应受惩罚的人。)侵犯者并不是对受害者负有一种应该受惩罚的义务，他并不是由于“这个受害者”而该受惩罚。所以受害者怎么竟有一种特殊权利去惩罚或作为惩罚者呢？如果他没有这种特殊的惩罚权，他有什么特殊选择完全取消这种惩罚，或者给予怜悯呢？即使某种惩罚违反了被侵犯者的心愿，是他在道德上反对的，别人还是可以如此惩罚一个侵害者吗？如果一个甘地的信徒受到攻击，别人可以用他道德上拒斥的手段保护他吗？如果这种罪行逃脱惩罚，别人也会受到影响，他们会感到恐惧和缺少保障。受害者作为最受罪行影响者的事实，给了他一种惩罚侵害者的特殊地位吗？(别人也受到罪行影响吗，抑或仅在它逃脱惩罚时才受到影响？)如果受害者被杀，这一特殊地位就被转交给与他关系最近的亲属吗？如果某个凶手有两个受害者，在这两人的近亲中，每个人都有权将罪犯处死，并争着做第一个动手者吗？也许，解决办法与其说是任何人都可以惩罚或仅受害者有权惩罚，不如说是所有有关者（即所有人）共同实施惩罚或授权某人惩罚。但这本身将要求在自然状态中创立某种制度手段或决定模式。如果我们规定每个人都在惩罚的根本决定中有一发言权，那么，这将是自然状态中人们拥有的唯一一种这样的权利，它将会为一种由人们集体地而非个人地拥有的一种权利（决定惩罚的权利）。看来没有什么很纯粹的方式来理解惩罚的权

139

利在自然状态中是怎样被操作的。从这种谁可以索赔和谁可以惩罚的讨论中，出现了通向一个支配性保护社团的权利问题的另一途径。

支配性保护社团被许多人授权作为他们索取赔偿的代理人。它有权代表这许多人行动，而一个小机构亦有权代表较小的一群人行动，一个个人只有权代表他自己行动。在这种拥有较大数目的个人权利，而不是有一种别人也有的东西的意义上，支配性保护机构拥有较大的权利。在自然状态中的惩罚权的操作方式不清楚的情况下，我们还有更多的话可以说。在下述意义上，即在所有对惩罚权有某种要求的人必须共同行动看来是合理的意义上，支配性保护机构可以被视为拥有最大的惩罚权，因为几乎所有人都授权给它以他们的名义行动。它在实施惩罚时，比起其他很少数人实施的惩罚来说，占有行动的优势和先机。任何行动的个人都包括不了所有其他人的行动和权利，而当许多人的代理人，即支配性保护机构活动时，他们却感到他们的权利正在被实行。这将解释支配性保护机构或一个国家具有某种特殊的合法性的观点。交给它的行动权越多，它就越有权利行动。但它并不是有权成为支配性机构，任何别的机构也没有这种权利。 140

我们应当注意，把某种东西看作实行强行权力的合法根据，可能有一个进一步的根源。在一些个人把选择一个保护机构作为一种合作，以及明白迅速地集中于同一个机构将对他们有好处(虽然究竟是哪一个关系并不太大）的意义上，他们可能把正好建立的机构看作是现在去寻求保护的恰当机构。让我们考虑一个邻里青少年的聚会场所。这个场所设在哪里关系可能并不太大，只要每个人都知道别人将在这个场所集合，知道别人要去的话都是去那儿，这个地方就变成了“会人的地方”。这不仅是因为如果你要去别的地方会人很可能会不到，而且，别人从你常去那儿得益，指望着你去那儿；而你也同样从别人常去那儿得益，指望着他们在那儿集合。这块地方并不是有权成为集会场所的，如果它是一

个仓库，并不是这个仓库的所有者有权利使他的仓库成为人们集会的场所。这些个人并不是必须在那儿集会。它只是集会的地方。同样，一个人也可如此设想一个既定的保护机构变成保护他的机构。在人们试图协调他们的行动，集中于一个把所有人包括进来的保护性机构的意义上，这一过程并不完全是一种看不见的手的过程，将有一些中性的情况，其中某些人把它看作是一种协调和合作，另一些人看不到这一点，而仅仅是反应于局部的信号。①

当事实上只有一个机构在禁止别人采用其不可靠程序来强行正义时，这就使它成为事实上的国家。我们对这一禁令提出的理由根据是人们的无知、没有把握和缺少信息。在某些情况中，人们并不知道一个人是否做了某些事情，确定这一点的各种程序有着不同的可靠性或公平性。我们可以设问，在一个对事实有完善的知识和信息的世界里，是否有人能合法地要求禁止另一个人惩罚一个有罪者的权利（并不要求作为这种权利的唯一拥有者）。甚至在有既定协议的情况下，在有关一个特殊行为该受多重惩罚和哪种行为该受惩罚的问题上也还可能存在歧异。我在本书中（将尽可能地）不探询或专注于许多乌托邦和无政府理论的一种共同假定，即认为有一系列这样的原则，它们足够明晰，可为所有怀有良好意愿的人所接受；它们足够准确，能在特殊情况中给予毫不含糊的指导；它们足够清楚，所有人都将认清其指令；它们足够全面，囊括了所有将实际出现的问题。要把有关国家的论证放在否定这种假定的基础上，就将抛弃以下这种希望——希望人类（和道德哲学）的未来进展可能产生这种一致，以致取消国家存在的理由。所有有善良意愿的人都同意，自由主义原则的这一天不仅看来是遥远的，而且这些原则本身也还没有得到完整的阐述，

141

① 见大卫·刘易斯的《惯例》，哈佛大学出版社1969年版。他对谢林的合作游戏的概念有一哲学解释，尤请注意第3章有关社会契约的讨论。

也没有单独的一组原则为所有自由主义者所同意。例如，在完整版权是否合法的问题上，有些自由主义者说它不合法，但认为如果作者和出版商在他们卖书的契约中加上这样一条：禁止任何未经授权的翻印，然后因违反契约而对任何盗印提出起诉，完整版权的效果就能达到；但他们显然忘记了有些人有时失落书、而另一些人拾到它们的情况。其他自由主义者不同意这一观点，[①]但同样是为了专利权。如果在一般理论上如此接近的人们都可以在如此基本的一点上意见分歧，两个自由主义的保护机构就可能因此而发生战斗了。一个机构可能试图强行一条禁令——禁止某个人出版某本书（因为这侵犯了作者的财产权），或禁止复制并非他独立发明的某一发明；而另一个机构则会把这一禁令看作一种对个人权利的侵犯而抵制它。勉强的设计政体者认为，有关要强行些什么的意见分歧，还为国家机器提供了另一个理由（除缺少事实知识之外），正象有时要被强行的东西的内容发生变化也带来了这一需要一样。喜欢和平甚于喜欢强行他们的正当观念的人们，将联合为一个国家，而当然，如果人们真诚地坚持这一选择，他们的保护机构也就不会发生战斗。 142

保护性限制

最后，让我们注意“保护性制止”或“保护性限制”的问题是如何联系于赔偿原则（第四章）的，以及是如何联系于第五章中要求超弱意义国家向那些甚至不付款的人提供扩大性保护的讨论的。应当扩大这个概念，以包括所有旨在减少个人侵犯他人权利之危险的对个人的限制，并称这一扩大了的概念为“保护性的限制”。这包括象要求某些个人一星期向一个官员报告一次（就仿佛他们是在假释期一样）；禁止某些个人在某些时刻呆在某些地

① 第一个观点见罗思巴德的《人、经济与国家》第2卷，洛杉矶，拉什公司1971年版，第654页；第二个观点可见A．兰德的《专利与版权》，收在《资本主义：前所未知的理想》中，纽约，新美国丛书1966年版，第125—129页。

方；以及枪枝管制法等等。(但不包括禁止公开银行警报系统的法律。)保护性制止也包括监禁某人，不是因为他犯了什么罪，而是因为预测他将犯罪的概率大大超出了正常值。(他先前所犯的罪可能是做出这一预测的部分根据。)

如果说这些保护性限制是不公正的，这不会是由于它们在危险的但可能事实上是无害的活动之前就禁止这些活动。因为一个包括了对私人强行正义的禁止的强制性法律体系，本身就是根据保护性的考虑。[①]不能够把这种作为所有禁止个人强行正义的法律体系之存在根据的考虑，看作是与一个公正的法律体系的存在不相容的；无论如何，只要一个人愿意相信能够存在一种公正的法制，他就不能够如此看。有没有什么把保护性限制谴责为不公正的理由，同时这些理由又不是那样强烈，以致也会谴责作为所有国家法制存在根据的对私人强行正义的禁令呢？我不知道保护性限制是否能够根据正义而与其它作为法制基础的旨在减少危险的同样禁令区别开来。也许，我们前面讨论的、有关区分无需进一步的决定就可产生侵害的过程与需要进一步的决定才能产生侵害的过程的原则能对我们有所助益。在下述意义上——在某些人被看作是不能做出一个未来的决定，被仅仅看作是现已投入运转的机器，将要（或可能要）产生侵害行为（或者，在他们被看作是不能不做出侵害决定）的意义上，保护性限制可能看来是合法的。假定损害会得到赔偿（见下文），保护性限制将被作为一种法制根据的同样考虑所允许。(虽然别的考虑可能将其排除。)但如果一个人可能做出的引起恐惧的罪行，实际上要依他尚未做出的侵害决定而定，那么先前的原则就将排除保护性制止，或把它看作不合法或不被允许的。

143

① 无论如何，当我们努力解释这些体系的根本理由时，A·德肖维茨提醒我对禁止个人强行正义可能有一些别的非保护性的理由。如果这些理由能要求重新考察这一问题，那么强调所有禁止个人强行正义的法律体系都是以某种保护性考虑为前提就是不正确的。

即使保护性限制不能根据正义而区别于作为法制根据的类似禁令，如果面临的危险非常严重，足以使通过禁止进行的干涉得到允许，那么，那些试图为自己带来较大保障的禁止者还是必须赔偿那些被禁者（他们实际上可能不伤害任何人），以弥补禁令加于他们的损失。这是由第四章中的赔偿原则所要求的。在一些较轻微的禁止和要求的情况里，这种赔偿可能是容易提供的（也许甚至在不构成一种损害的情况中也应当提供）。其它禁止措施，包括对某些人实行宵禁、对他们的活动规定某些限制，都要求给予一种实质性的赔偿。对于一个为保护他人而被监禁的人来说，公众几乎不可能赔偿给他造成的损失。也许只有通过把这些预计有高度危险性的人，隔离在一个令人愉快的地方——那里虽然有栅栏和看守，但是有疗养的旅馆和种种娱乐设施等——对这一损失的赔偿要求方能被满足。（根据我们先前的讨论，向这些人收取不高于外面的正常租金和餐费的钱可能是允许的，但如果某个人不能继续挣到相当于他在外面挣到的收入，这就将不被允许，因为这种收费将耗竭他所有的财政来源。）这样一个制止犯罪的中心必须是一个吸引人的地方，当一些人被送到那里去时，人们能断定他们得到了更多的享受因而足以赔偿因被禁止生活在外面社会而遭受的损失。我并不在此讨论这一体制的细节，讨论其理论上的困难（例如，某些人因同外面社会隔离可能要比其他人遭受更大的损失），以及道德上可能有的反对意见（例如，当某人被送到一个地方和所有其他有危险性的人呆在一起时，这侵犯了他的权利吗？增加的享受能够赔偿增加的危险吗？）因为我描述这种旅游性的制止犯罪中心并不是为了提出这种建议，而是说明支持保护性制止的人们必须考虑这类的事情，并愿意鼓励和赞助它。以下事实——公众必须在那些它可以合法地限制某些人的情况中（如果有这种情况），为这种保护性限制加于这些人的损害而给予赔偿——大概可以作为对公众施加这种限制的一个严格约束起作用。我们可以直接谴责任何没有恰当赔偿条款的保护性限制体系。

144

如果把这段记述与我们上一段的结论结合起来，那么即使留有余地，它也没有为合法的保护性限制留下多少活动空间。

对某些反对这种保护性限制的意见的简要讨论，将使我们能够引出我们先前在别处论述过的考虑。我们可能不知道是否能允许某些人保护性地限制别人，即使他们要为加给这些人的损失而给予赔偿。作为对一种保护性限制的代替，那些希望别人受保护性限制的人为什么不雇佣他们（付钱给他们）去承受这些限制呢？由于这一交换将满足一种"非生产性"交换的第一个必要条件（见第四章），由于其中一方（倘若另一方什么也没有对他做，他并没有通过交换而生活得更好）得到的仅仅是一种降低了的概率，即他减少了遭受一种倘若有意将是一种被禁止的越界行为的可能性，我们先前对互利交换的利益划分将由市场来决定的论证在此就不适用了，我们对带赔偿的禁止就另有一个选择，说得强烈一点（根据我们在第四章中的讨论），就是仅赔偿施加了损失的禁止。其次，在许多保护性限制的情况中，"产品"（即他的被限制）只能由对方来提供。没有，也不可能有什么其他的人，其他的竞争者——如果第一个人的价格太高的话，他就能把产品卖给你。要弄清楚在这些非生产性交换的情况中（至少按第一个必要条件），为什么垄断价格竟被看作是分配这些利益的恰当模式是困难的。然而，如果一种保护性限制程序的目标是要把威胁他人行为的总概率降到某一基线之下，而不是要限制每一个人对这一总的危险提供的量超过一个最低标准的人，那么这个目标也许可以通过不限制所有这些人而达到。如果有足够的人被雇佣，这将把别人带来的总的危险降到基线之下，在这种情况中，保护性限制的候选者们就有理由相互在价格上竞争，因为他们将占据一个多少不那么垄断的市场地位。

即使这些限制者不必与他们限制的人达成一种自愿的协议，为什么不至少要求他们不把那些他们限制的人推向一条较低的无差别曲线呢？为什么只要求对由此带来的损失给予赔偿呢？一个

可能把对损失的赔偿看作一种调和办法，这种调和办法是在一个人在两个都有吸引力且并不冲突的立场之间决定不下时达到的： 146
（1）不付赔偿，因为危险者是可以被限制的，所以有一种限制他们的权利；（2）充分的赔偿，因为这个人可能在不限制的情况下实际上不伤害什么人，所以没有限制他的权利。但赔偿损失的禁止并不是一种在两个同样有吸引力的立场之间的"互相让步以达成协议"的调和办法，这两个立场中其中有一个是对的，但我们不知道是哪一个。在我看来，正确的立场宁可说是适合于这两种相对衡量的考虑——它们每一种都必须以某种方式纳入考虑的向量之和的立场。

这就结束了本章对一些反对我们论证的意见的考虑，我们的论证是要导出最弱意义上的国家，并把这一论证中确立的原则用于一些别的问题。由于我们已从无政府进到了最弱意义上的国家，我们下一步的主要任务就是要说明我们不应当再往前走。

第　二　编

超越最弱意义的国家

第七章

149

分配的正义

最弱意义国家是能够证明的功能最多的国家。任何比这功能更多的国家都要侵犯人们的权利。但还是有许多人提出各种旨在证明一个功能较多国家的理由。本书不可能考察所有这些理由。因此，我将集中注意那些被普遍认为是最有份量和最有影响的理由，弄清它们是在什么地方失足的。在本章中，我们将考虑那种认为一个功能更多的国家能由于它是达到分配正义所必需或最好的手段而得到证明的观点，在下一章我们将转向一些分散的其它观点。

“分配的正义”这个词并不是一个中性的词。一听到“分配”这个词，大多数人都会想到由某个体系或机制使用某个原则或标准来提供某些东西。一些错误可能已经顺势溜进了这种分配份额的过程。所以，我们是否应当进行再分配，是否应当把做过了的事情再做一遍，即使做得同样拙劣，这至少是一个可质疑的问题。然而，我们并不是一些由某人来划分馅饼的孩子，这个人最后做一些细微的调整来修正前面粗心的切割。没有任何集中的分配，没有任何人或团体有权控制所有的资源，并总的决定怎样施舍它们。每个人得到的东西，是他从另一个人那里得到的，那个人给他这个东西是为了交换某个东西，或作为礼物的赠予。在一个自由社会里，广泛不同的人们控制着各种资源，新的持有来自人们的自愿交换和馈赠。正象在一个人们选择他们的配偶的社会中，并没有一种对配偶的分配一样，也没有一种对财产或份额的

150

分配。总的结果是众多个人分别决定的产物，这些决定是各个当事人有权做出的。确实，“分配”这个词的某些用法并不暗示着一种由某一标准恰当裁定的预先分配（例如，“按概率的分配”），然而，尽管本章的标题也用了“分配”一词，我们最好还是用一个显然是中性的术语。我们将谈论人们的持有，一种持有的正义原则描述了正义所告诉我们的有关持有的要求（或其平分要求）。我将首先叙述我认为是正确的有关持有的正义观，然后转向其它一些观点。①

第一节

权 利 理 论

持有正义的主题由三个主要论点组成：第一点是持有的最初获得，或对无主物的获取。这包括下列问题：无主物如何可能变成被持有的；它们通过哪个或哪些过程可以变成被持有的；那些可以由这些过程变成被持有的事物，它们是在什么范围内由一个特殊过程变成被持有的，等等。我们将把围绕这一论点的复杂真理称做获取的正义原则（其内容我们暂不在此细述）。第二点涉及到从一个人到另一个人的持有的转让。一个人可以通过什么过程把自己的持有转让给别人呢？一个人怎么能从一个持有者那里获得一种持有呢？在这一论题下引出了关于自愿交换、馈赠以及另一方面的欺诈的一般描述，并且谈到在一既定社会中固定化的特殊惯例。有关这一论点的复杂真理，我们将称之为转让的正义原则。（我们将假设它也包括有关一个人怎样可以放弃一个持有，使它转入一种无人持有的状态的原则。） 151

如果世界是完全公正的，下列的归纳定义就将完全包括持有

① 读过第2编及本章讨论罗尔斯《正义论》第2节的读者，可能把第1节中反对其它正义理论的批评和论证，都误认为是针对罗尔斯的，然而情况不是这样，也有别的理论需要批评。

正义的领域：

1． 一个符合获取的正义原则获得一个持有的人，对那个持有是有权利的。

2． 一个符合转让的正义原则，从别的对持有拥有权利的人那里获得一个持有的人，对这个持有是有权利的。

3． 除非是通过上述 1 与 2 的（重复）应用，无人对一个持有拥有权利。

分配正义的整个原则只是说：如果所有人对分配在其份下的持有都是有权利的，那么这个分配就是公正的。

如果一种分配是通过合法手段来自另一个公正的分配，那么它也就是公正的。从一种分配转到另一种分配的合法手段是由转让的正义原则规定的。合法的最初“运动”则是由获取的正义原则规定的。① 无论什么，只要它是从一公正的状态中以公正的步骤产生的，它本身就是公正的。由转让的正义原则规定的改变手段保持着正义。正象推理的正确规则保持着真理，任何通过这种规则的重复应用从唯一真实的前提中演绎出来的结论本身都是真的一样，由转让的正义原则规定的从一种状态到另一种状态的转让手段也保持着正义。任何事实上从一公正状况通过符合这一原则的重复转让产生出来的状况，本身都是公正的。但这种保持正义的转换和保持真理的转换之间的对照，既有有效之处也有无效之处。一个结论本来能够通过保持真理的手段从真实前提中推演出来，这一点足以表明该结论的真理性，而一种状态本来能够从一个公正状态中通过保持正义的手段产生出来，这一点却不足以表明该状态的正义性。被盗者本来能够把其持有作为礼物送给窃贼的事实，并不授予窃贼对他非法所得的权利。持有中的正义是历史的，它依赖于实际发生的事实，我们后面将谈到这一点。 152

① 获取正义原则的应用也可以在从一种分配转到另一种分配时出现。你现在可以发现一个无主物并占有它。有时为了简化，我只谈到转让者的转换，但获取也可被理解为包含在其中。

并非所有的实际持有状态都符合两个持有的正义原则，即符合获取的正义原则和转让的正义原则。有些人偷窃别人的东西或欺骗他们、奴役他们，强夺他们的产品，不准他们按自己的意愿生活，或者强行禁止他们参加交换的竞争。所有这些都不是从一种状态到另一种状态的可允许的转让形式。有些人并没有按获取的正义原则核准的手段获得其持有。过去的不正义的存在（对前两个持有正义原则的先前侵犯），提出了持有正义的第三个主要论点：对持有中的不正义的矫正。如果过去的不正义以各种方式塑造着今天的持有，有些可以辨明，有些不能辨明，那么，如果可以，现在应当采取一些什么措施来矫正这些不正义呢？对于那些因不正义的发生其状况变得比本来可以有的状况或立即给予赔偿的状况要坏的人们，不正义的实行者负有什么义务呢？如果得益者和受损者并不是不正义行为中的直接一方，而比方说是他们的后裔，整个事情又会怎样改变呢？可以对其持有本身是基于一种未矫正的不正义的人施以不正义吗？人们必须回溯多远才能扫清这一历史上的不正义的遗迹？不正义的受害者可以被允许做些什么以矫正对他们做出的不正义（包括别人通过政府对他们做出的大量不正义）？我不知道对这些问题的一种彻底的或理论上精致的回答是什么。[①] 让我们非常理想化地假设理论的探讨将产生一个矫正的原则。这一原则应用有关先前的状况及其间做出的不正义（由前两个正义原则和反对干涉的权利所确认的不正义）的信息，应用从这些不正义演变到今天的实际事态之过程的信息，给出这个社会的持有的一种或一些描述。假如这种不正义未曾发生，矫正原则大概要应用它对本来要发生什么的虚拟信息的最好估计（或用期待值，对可能发生的事情的一种概然的分配）。如果持有的实际描述其实并不是这一原则给出的描述中的一种，那

153

① 然而，可参见鲍里斯·比特克的有益著作《对黑人赔偿的论证》，纽约，兰登书屋1973年版。

么这些给出的描述中的一个就必须付诸实现。①

持有正义的理论的一般纲要是：如果一个人按获取和转让的正义原则，或者按矫正不正义的原则（这种不正义是由前两个原则确认的）对其持有是有权利的，那么，他的持有就是正义的。如果每个人的持有都是正义的，那么持有的总体（分配）就是正义的。为了把这些纲要转变成一个具体理论，我们必须规定这三个持有的正义原则，即持有的获取原则、持有的转让原则和矫正对前两个原则的侵犯的原则的细节。我不欲在此做这一工作。（洛克的获取正义原则将在下面讨论。）

历史原则与目的-结果原则

上面对权利理论的扼要阐述展示出其他分配正义观的性质和缺点。分配正义的权利理论是历史的，分配是否正义依赖于它是如何演变过来的。与此形成对照的是，正义的即时原则（current time-slice principles）认为，一种分配的正义决定于事物现在是如何分配的（即谁有什么）——而这种分配方式又是由某种或某些结构性的正义分配原则来判断的。一个功利主义者判断任何两种分配的标准是看哪种分配产生较大的功利总额，如果总额持平，就采用某种固定的平等标准来选择较平等的分配。在此，他是持一种即时的正义原则。同样，试图在平等与幸福总额之间走一平衡路线的人也是持这种原则。按照即时原则，在判断一种分配的正义时，需要注意的仅仅是那些最后的人；在比较任何两种分配时，一个人只需注意显示分配的矩阵。一个正义原则无须参考任何进一步的信息。任何两个结构相同的分配都是同等正义的，这就是这种正义原则的一个结论。（如果两种分配呈现同样的外观，它们在结构上就是同一的，但也许有不同的人占据不同 154

---

① 如果矫正对前两个原则的违反的原则，产生的是不止一种占有系列描述，那就必须对实现哪种描述做一选择。也许在这种次级的选择中，我所反对的这种有关分配正义和平等的考虑将起一种合法的作用。

的地位。我有十份你有五份的分配，与你有十份我有五份的分配在结构上是同样的分配。）福利经济学就是这种即时正义原则的理论，它主要是在表现分配的仅仅当前的信息的矩阵上操作的，这一点加上一些别的通常条件（例如，分配的选择不受列的重标的影响），使福利经济学确实成为一种即时的理论，带有这种理论的所有不当之处。

许多人在分配份额方面并不完全接受即时原则。他们认为在评价一个状态是否正义时，不仅要考虑它所体现的分配，也要考虑这一分配是怎么来的。如果某些人因谋杀或战争罪被关在监狱里，我们不会说，为评价社会内分配的正义，我们只须注意在现在这一刻这个人有什么，那个人有什么……。我们认为探问某人是否做了某事而应受惩罚与分配是有关联的，罪犯应该得到一个很低的份额。大多数人在涉及到惩罚和服刑时都会同意进一步的信息的相关性。也要考虑到事物的可欲性。一种传统的社会主义观点认为：工人们对产品及其劳动的全部成品是有权利的，他们挣得了它，如果一种分配没有给工人们以他们有权得到的东西，那么这种分配就是不公正的。这种权利依据于某种过去的历史。任何坚持这一观点的社会主义者如果得知下述情况，都会感到不155安的——由于一种实际的分配A碰巧在结构上符合他所欲的一种分配D，A因此就与D同样正义；两者的区别仅在于“寄生性”的资本家在分配A中得到工人们在分配D中拥有权利的东西，而工人们在分配A中得到资本家在分配D中拥有权利的东西，即结构上几乎没有什么差别。在我看来，社会主义者正确地坚持了挣取、生产、权利、应得等概念，他拒绝只注意持有结果之结构的即时原则。（这种持有系列源自什么呢？如果持有产生和达成的过程，竟然不对谁应持有什么的问题产生丝毫影响，这看来不是不合理的吗？）他的错误是在于他认为什么样的权利是来自什么样的生产过程的观点。

我们分析了这种由于谈论即时原则而使讨论很狭隘的观点。

如果结构原则是作用于目前分配的一种时间系列，例如，现在给某人较多的东西，以平衡他先前只有较少东西的状况，这并不使事情有何改变。注意某段时间的一个功利主义者或一个平等主义者，或者一个持调和观点的人，仍将摆脱不了他的更短视的同道的困难。被人们视为在评价分配中相关的某些信息不可改变地反映在过去的矩阵中这一事实，并不能对他有所帮助。从现在往后，我们将把分配正义的这种非历史原则，包括即时原则，称之为结果原则或目的原则。

对立于正义的目的原则，正义的历史原则坚持认为：人们过去的环境或行为能创造对事物的不同权利或应得资格。一种不正义能够在从一种分配转向另一种结构同样的分配过程中产生，因为外观相同的第二种分配可能侵犯了人们的权利或应得资格，可能不适合实际的历史。

模　式　化

我们简略勾勒的持有正义的权利原则是正义的历史原则。为更好地理解它们的准确特征，我们将把它们与另一类历史原则区别开来。例如按照道德价值分配的原则，这一原则要求全部分配份额直接因人的道德价值不同而不同。与道德价值比自己高的人相比，任何人都不应当比他们持有更大的份额。(如果道德价值不仅能够排列高下，而且能够按照一种差距或比例表衡量，就能够概括出更精确的原则。）再如在这一原则中以“对社会有用”取代“道德价值”之后形成的原则。或者除了“按照道德价值分配”和“按照对社会的有用性分配”，我们还可以考虑“按照道德价值、对社会的有用性和需求的平衡总额进行分配”，在此这三维的份量是同等的。如果一个分配原则规定一种分配要随着某一自然之维，或一些自然之维的平衡总额，或自然之维的词典式次序的不同而给予不同量的分配，那么让我们称这样的原则为模式化的原则。如果一种分配符合某一模式化的原则，让我们称这 156

种分配为模式化的分配。(我谈的是自然之维，对它们显然并没有一个普遍的标准，因为对任何持有系列来说，有些人为之维能够被巧妙地设计而随着这一系列的分配变化而变化。)按道德价值分配的原则是一个模式化的历史原则，它指定了一种模式化的分配。"按智商分配"是一种注重在分配矩阵中并不包含的信息的模式化原则。然而，在它并不注重任何创造了对分配的不同权利的过去行为的意义上，它并不是历史性的。它只要求分配矩阵上的列由智商分数来标定。无论如何，在一个社会中的分配可能是由这样一些简单的模式化分配构成的，但它本身并不是简单模式化的。不同的领域可能应用不同的模式，或者某些模式的一种结合可能以不同的比例在一个社会中活动。一种以这种方式由几个模式化的分配构成的分配，我们也把它称之为"模式化的"分配。我们扩展了"模式"的用法，使其包括由某些目的原则的结合提出的全面计划。

人们提出的几乎所有分配正义原则都是模式化的，如按照每个人的道德价值、需求、边际产品、努力程度或上述因素的总的平衡来对每个人进行分配。而我们前面已简略叙述的权利原则却不是模式化的，在此并没有任何一种自然之维、总的平衡或使分配符合权利的原则产生的几种自然之维的结合。这种持有系列产生于下列情形：一些人收到他们的边际产品；一些人赢了一场赌博；一些人得到他们配偶的一份收入；一些人从基金会得到资助；一些人收到贷款的利息；一些人从崇拜者那里得到礼物；一些人从投资得到回报；一些人从他们所拥有的东西得到很大收益；一些人发现了什么东西，等等；产生于这些情形的持有系列将不是模式化的。各种各样的模式制约着分配，各种各样的持有的很大一部分将由各种各样的模式来解释。如果多数人在多数时候只愿在与人交换某种东西时才把自己的某些权利转让于人，那么，许多人持有的情况在很大程度上将依他们持有什么别人想要的东西而定。更多的细节将由边际生产的理论来提供，但是，送

157

给亲戚的礼品，出于慈善动机的捐赠，留给孩子的遗产等，却不好径直以这种方式来理解。撇开模式的影响不谈，让我们在此刻假定：一种实际上由权利原则的活动造成的分配，对任何模式都是无目的地随机选择的。虽然持有的结果系列是非模式化的，但它并非是不可理解的，因为能把它看作是从少数几个原则的活动中产生的。这些原则规定着一种最初的分配可以怎样产生（持有的获取原则）和分配可以怎样转移（持有的转让原则）。这种产生持有系列的过程将是可以理解的，虽然作为其结果的这一持有系列本身将是非模式化的。 158

F.A.海耶克的著作比通常的著作较少注意那些模式化分配正义的要求。海耶克论证说，我们不可能对每个人的状况都知道得那么清楚，以致能按照他的道德价值对他进行分配（但如果我们能有这种知识，正义将要求我们这样做吗？）。他继续说，“我们的目的是要反对把一种精心选择的分配模式强加给社会的所有企图，而不管它是平等的抑或不平等的模式。”① 然而，海耶克的结论是，在一个自由社会里，将按照价值而非道德价值，亦即按照一个人的行为的和对他人服务的可以察知的价值来分配。尽管海耶克反对一种模式化的分配正义观，他自己却还是提出了一种他认为是合理的模式：按照给予他人的可以察知的利益进行分配，从而为批评一个自由社会并没有准确地实现这一模式的抱怨开了方便之门。这种模式化的自由资本主义可以更准确地叙述如下：我们“按照每个人有利于他人的量额给予每个人——因为受益者拥有可使那些施益者亦得益的资源和手段。”除非规定某种可接受的最初系列的持有，或者坚持这一体系在一段时期里的活动会淘洗干净从最初持有系列产生的重要结果，否则，这样做看起来就是任意专断的。作为后一种情况的一个实例，如果几乎所有人

① F.A.海耶克：《自由宪章》，芝加哥，芝加哥大学出版社1960年版，第87页。

都将从亨利·福特那里买一辆车，那么，即使把随后谁将有这笔购车的钱（从而买车）假定为是一件任意专断的事情，这一假定也不会使亨利·福特的收入受到怀疑。无论如何，他之拥有这一收入并不是任意专断的。正象海耶克正确指出的那样，按照给予他人的利益分配，是自由资本主义社会中的一种主要模式，但它只是一种模式，而并不构成各种权利（包括任意遗赠、送礼、仁慈等等）的一个体系的完整模式，也不是人们坚持一个社会应当去适应的标准。人们将长期地安于一种产生他们相信是非模式化的分配的体系吗？[①] 无疑，人们将不会长久地接受一种他们认为是不公正的分配。人们想使他们的社会成为正义的社会，成为看来是正义的社会。但这种正义必须居于一种目的模式之中，而不159能居于根本的推动原则之中么？我们并不能做出如此的结论，说在一个体现了一种持有的权利正义观的社会内，居民们将会觉得它是不可接受的。但我们还是必须承认，假如人们把他们的某些持有转让于人的理由总是无理性和任意专断的，我们将觉得这是一个麻烦。（假设人们总是通过一种随机的办法来决定他们转让一些什么样的东西和转让给谁。）如果大多数转让者都做得合乎理性，那么我们坚持这种权利正义的体系就会觉得安心得多。这并不一定意味着所有人都配得上他们所收到的持有，而只意味着在某人转交一个持有给这个人而非那个人的行为中有某种目的或意义，意味着我们通常能明白这一转让者对他的所得的看法，他做出这种服务的原因，以及他想帮助实现的目的等等。由于在一个自由资本主义社会里，人们常常根据他们所认为的别人给他们带来的利益额而把自己的持有转让于人，由这种个人相互作用和转

① 这一问题并不意味着他们将忍受任何模式化的分配。I.克里斯托最近在讨论海耶克的观点时，考虑到人们将不会长久忍受一个按照价值而非道德价值模式分配的体系，见《什么时候德性失去了它的可爱性——对资本主义和自由社会的反思》，载《公共利益》，1970年秋季号，第3—15页。

让形成的结构就大致是合理和可理解的。①（赠给爱人的礼物、留给孩子的遗产、对匮乏者的捐赠也是这一结构中非任意的成分。）海耶克强调这一按照给他人的利益来分配的主流，因而说明了许多转让的意义，也说明了权利的转让体系并不是无目的地运转的。权利体系在由这种个人目的和个人相互作用构成时是站得住脚的。不需要建立什么另外的目标，也不需要任何分配的模式。

认为一种分配正义理论的任务就是要在"按照每个人的（　　）给予每个人"的公式中填空的人，将注定会去寻找一种 160 模式；另一种陈述："按照每个人的（　　）从每个人那里给出"，则是把生产和分配看作两个分离和独立的问题。而按照一种权利的观点，这些问题并不是两个分离的问题。无论谁生产出了什么东西，只要他是通过购买或与所有其他有资源用于这一过程的人签约而生产出这一东西的，他就对这一东西拥有权利。这种情况并不是一种生产出了某个东西，然后必须问谁将得到这个东西的情况。物品是带着人们对它们的种种权利进入世界的。按照持有正义的历史权利观点，那些试图再去为"按照每个人的（　　）给予每个人"的公式填空的人，就仿佛是把物品当做来自乌有之乡、当做是从虚无中产生的东西。一个完整的正义理论也可能包括这一限制的论证，也许这对通常的分配正义观是有用的。

通常的公式非常狭隘，我们也许应当提出权利的观念来与之竞争。略去获取和矫正的情况不谈，我们可以说：

按照每个人所选择的从每个人那里给出，按照每个人的

① 由于巨大的经济刺激使别人花许多时间和精力来划算怎样通过提供我们想购买的物品而服务于我们，我们肯定是从中得益的。怀疑资本主义是否应当由于奖赏并鼓励那些从事服务性行业和竞争顾客的人们，而非那些象梭罗一样独往独来的个人主义者而受到批评，这并不只是出于一种对制造悖论的爱好。但要捍卫资本主义，一个人不必认为生意人是最好的一种人。（我也不是说生意人就是普遍不好的。）那些认为最优秀者应当获得最多的人，可以努力说服他们的同胞按照这个原则转让资源。

> 下列情况给予每个人，即被给予者本人正致力于此（也许有别人的契约援助），别人也愿意对他做这件事，愿意给他他们以前一直（按这一公式）给予他的、而现在又尚未用掉或转让的东西。

明白的读者将注意到：这种说法作为一个口号有它的缺点。所以作为一个极其简化的总结（不是作为一个有独立意义的公式），我们就有了：

按其所择给出，按其所选给予。

自由如何搅乱模式

我们不明白持别的分配正义观的人们如何能拒绝持有的权利正义观。现假设某种非权利论的正义观赞成某种分配，并假设这种分配已经实现。我们还假设它就是你赞成的分配，并称这种分配为D_1，在此，也许每个人都有平等的一份，也许份额是按照你尊重的某一标准不同地给予的。那么再假设威尔特·张伯伦是一名篮球队非常想要的明星选手，能吸引很多的门票。（也假设契约期限只是一年，选手们可自由签约。）张伯伦和一个球队签订了这样一个契约：在国内的每场比赛中，从每张门票的票价里抽出25美分给他。（我们不管他是否正在"敲诈"、要人们提防的问题。）赛季开始了，人们兴高采烈地观看他所参加的队的比赛，他们买票时，每次都把从入场卷分出的25美分投入一个写有张伯伦名字的专门箱子里。他们为看到他的表演而欢欣鼓舞，对他们来说，花所有这些钱是值得的。现假设在一个赛季中，有一百万人观看了他参加的比赛，结果张伯伦得到了25万美元，这是一个比平均收入大得多的数字，甚至于是最多的收入额。他对这个收入有权利吗？这一新的分配D_2是不公正的吗？如果是，原因是什么呢？这些人是否每一个都有支配他们在D_1中拥有的资源的权利是毫无疑问的，因为这是你赞成的分配，是我们假设有充分论据可以接受

161

的分配。这些人的每一个都自愿从他们的钱里拿出25美分给张伯伦。他们本来可以把这25美分花在看电影、买糖果或买几册《异议》或《每周评论》杂志上。但他们——至少其中一百万人，却把这笔钱给了张伯伦以换取观看他的篮球表演。如果D_1是公正的分配，人们自愿地从D_1转到D_2，把他们在D_1中得到的份额的一部分转让出去(难道这一份额不正是为了用来做什么事的吗?)，那么D_2不也是公正的吗？如果人们有权处置他们(在D_1中)拥有权利的资源，这不也包括他们有权把它分给张伯伦，或者与他交换吗？别人能根据正义的理由抱怨吗？其他所有人都在D_1中有他合法的一份。在D_1中，对任何人拥有的东西，他人并没有根据正义提出应当归己的要求。在某些人把某些东西转让给张伯伦之后，第三方（其他的人）还是有他们合法的一份，他们的份额并没有改变。假如在转让之前，第三方并没有对别人的任何持有提出任何基于正义的异议，那么，一种两人之间的转让通过什么过程引起了对被转让的部分的一种要求合法的分配正义的异议呢？为消除与此不相关的讨论，我们可假设这种交换发生在一个社会主义社会的工作时间之外。假设张伯伦在打完了作为他日常工作的篮球训练和比赛之后，或者在做完了别的什么他要做的日常工作之后，他决定用额外的时间来挣取额外的收入。(首先他是完成了他的工作定额的，然后才是他想在额外的时间里工作。)或者我们也可假设一个技艺高超的魔术师，人们喜欢看他的戏法，他在下班之后给人们表演。 162

在一个假定人们的需求都得到满足的社会里，为什么有些人可能要把额外的时间用于工作呢？也许是因为他们关心某些需要之外的东西。我喜欢在我读的书上做旁批，喜欢有方便的渠道得到书以供我在业余时间里消遣。如果使怀德纳图书馆的书都放在我的后院，那对我将是愉快和便利的。我想，任何社会都不可能这样把资源提供给每个想使之成为他（在D_1中的）日常份额一部分的人。这样，人们要么没有他们想要的这些额外的东西，要么

被允许去做某些额外的事情以得到一些这样的东西。由此产生的不平等能根据什么理由而被禁止呢？还要注意那些除非被禁，否则将从社会主义社会产生出来的小工场。我花去我（在D_1中）的个人所有，购买材料造了一台机器。我每星期给你和别人提供一次哲学讲演，以换取你操作我的机器，我又用这机器的产品交换别的东西等等。(这台机器所用的原料是在D_1中拥有它们的另一些人给我的，以交换听我的讲演。）每个人都可能参与旨在获得比他们在D_1中得到的份额更多的东西的活动。有些人甚至可能想放弃他们在社会主义企业中的工作，把全部时间都用于这种私人工场中的工作。关于这些问题，我将在下一章做更多的探讨。在此，我只希望人们注意：生产资料的私人所有制甚至将从一个社会主义社会中产生，只要这个社会不禁止人们如其所愿地使用他们在社会主义分配D_1中分得的某些资源。①社会主义社会将不得不禁止自愿同意的人们之间的资本主义行为。

163

张伯伦的例子和社会主义社会企业家的例子所展示的普遍意义在于：如果不去不断干涉人们的生活，任何目的原则或模式化的分配正义原则就都不能持久地实现。只要人们能自愿选择以各种方式行动，例如，能与别人交换物品和服务，或者赠送什么东

---

① 见约翰·亨利·麦凯的小说《无政府主义者》的选节，收在L·克里姆曼与L·培里编《无政府的模式》一书中，纽约1966年版。在那里，一个个人主义的无政府主义者向一个共产主义的无政府主义者提出下列问题："在一个你称之为'自由共产主义'的社会体系中，你不准个人用他们自己的交换手段来交换他们的劳动吗？以及：你不准他们为私人的用途占有土地吗？"书中继续说到："这个问题是无法逃避的。如果他回答说是，他就承认社会有控制个人的权利，而把他曾热烈捍卫的个人自由抛到一边了；而如果他说不，他就承认了他曾坚决否认的私有财产权了……那么，他就回答说：'在无政府社会，任何人都必须有自愿联合以实现其观念的权利。我无法理解，怎么能说把一个人从其使用和占有的土地和房屋中驱逐出去是公正的……每个人都必须明确宣布：或者他拥护社会主义，因而拥护强制和反对自由；或者他拥护无政府主义，因而拥护自由而反对强制。'"作为对照，我们发现诺曼·乔姆斯基写到："任何前后一贯的无政府主义者都必须反对生产资料私有制。""那么，前后一贯的无政府主义者就必须是某种社会主义的拥护者。"见其为D.格内约《无政府主义：从理论到实践》写的导论，纽约，每周评论出版社1970年版，第13—14页。

西给别人(这些东西是转让者在原则所赞成的分配模式中拥有权利的东西),由这种原则赞成的任何模式就都将转变为它所不赞成的模式。为了维持一种模式,必须不断地进行干涉以不准人们如其所愿地转让其资源,或者不断地(或定期地)从某些人那里夺走某些资源——这些资源是另一些人因某种理由自愿转让给他们的。(但如果在人们可以把别人自愿转让给他们的资源保留多久方面规定一段时间期限,那么为什么让他们把这些资源保留**一段**时间呢?为什么不马上没收充公呢?)人们可能提出反对说:所有人都将自愿地禁止自己去做将搅乱这一模式的行为。这种说法的前提是不现实的,因为:(1)它假定所有人都很想维持这一模式(那些不想如此的人们将被"再教育"或被迫进行"自我批评"吗?)。(2)它假定每个人都能对他的行为和别人正进行的活动得到足够的信息,能发现他的哪些行为将搅乱这一模式;(3)它假定广泛不同的人们能协调他们的行动而严丝合缝地适应这一模式。试比较对人们的欲望保持中立的市场方式,它通过价格来反映和转达广泛零乱的信息,协调人们的活动。 164

说每一个模式化(或目的)原则都容易被个人转让他们在这一原则下所得份额的自愿行为所颠覆,这也许把情况说得过于严重了一些,因为也许有些很弱的模式不会被如此颠覆。任何带有平均主义成分的分配模式,都被个人在一定时期的自愿行为所推翻,一切内容非常充实、以致实际上要被作为分配正义的核心提出的模式化原则也是如此。虽然有下述可能性:某些较弱的条件或模式在这方面保持某种稳定,但最好还是去提出一种有意义和有内容的模式的详细描述,以证明一种指出其不稳定性的命题。由于一种模式的模式化倾向越弱,就越可能是权利体系本身满足了它,因此,一个合理的推测就是:任何模式要么是不稳固的,要么是被权利体系满足的。

斯恩的论证

我们的讨论可通过考虑A.K.斯恩最近提出的一个一般论证而得到加强。① 假设个人权利被解释为下述权利：可以在两个对象中选择，看哪一个在一种社会评定中处在较高的等级。再补充一个弱条件，即如果某一对象被一致同意优于另一个对象，那么它就处在社会评定的较高等级上。如果有两个都拥有上述权利的个人，他们面对着几对不同的对象，他们对这些对象有某些可能的选择等级，而不存在线性的社会评定。现假设第一个人A有在(X,Y)中选择的权利，第二个人B有在(Z,W)中选择的权利，假定他们的个人选择如下(没有其他个人)：A选择的优劣次序是：W⟶X⟶Y⟶Z，B选择的优劣次序是Y⟶Z⟶W⟶X。按照意见一致的条件，那么在这一社会评定中，W优于X(因为两个人都把W放在X前面)，Y优于Z(因为两个人都把Y放在Z前面)，而按照A有权在(X,Y)中选择的条件，X就在这一社会评定中优于Y。把这三对等级划分结合起来，我们就知道，在这一社会评定中，W优于X，X优于Y，Y优于Z。然而，按B的选择权，Z在社会评定中一定是优于W的。没有任何过渡性的社会评定能满足所有这些条件，社会评定因此是非线性的。这就是斯恩的论证。

这个矛盾来自把个人的选择权看作是在一种社会评定中决定对象的相对等级的权利。那种使个人分别地一对对地排列对象的选择并不更好，他们的一对对的排列被吸收到某种合併的选择里，以产生对一组组对象的社会评定，而对这一社会评定中最高的一对对象的选择，是由有权决定这一对对象的个人决定的。这个体系也有以下结果：一个对象可以被选择，即使所有人都更愿选择别的对象，例如，A认为X优于Y，在此，(X,Y)不知何故是这一

① A.K.斯恩：«集体选择与社会福利»，荷登公司1970年版，第6章及注。

对对的社会评定中最高等级的一对，虽然所有人，包括A在内，比起选择X来都更愿选择W。(但A只可以在X与Y之间进行选择。) 166

个人权利的一种更恰当的观点如下。各种个人权利是同时可能的，每个人都可如其所愿地实行他的权利。这些权利的实行确定了这个社会的某些特征。在这些稳定特征的约束之内，一种选择可能由一个基于一种社会评定的社会选择机制做出——如果还有什么选择留待做出的话！权利并不决定一种社会评定，而是对社会选择确立某些约束条件，这些约束是通过排除某些选择对象、确定另一些选择对象等确立的。(如果我有权选择在纽约或者马萨诸塞生活，我选择了马萨诸塞，那么有关我住在纽约的选择就不是放入一种社会评定的恰当对象。)即使所有可能的选择都独立于人的权利而被列为第一，这种情况还是没有改变；因为那种没有被任何人实行其权利排除的最高等级的选择对象随后就被确定下来了。权利并不决定一个选择对象的地位，或者两个选择对象在一种社会评定中的相对地位，它们是作用于一种社会评定以限制它能产生的选择。

如果对持有的权利就是处置它们的权利，那么社会选择就必定发生在人们欲如何实行这些权利的约束之内。如果有什么模式化是合法的，它是属于社会选择的领域，因此受到人们权利的限制。此外怎么能对付斯恩所述的困难结果呢？首先有一种社会排列、然后再使权利在其约束下实行的选择，完全不是一种选择。如果那样的话，为什么不径直选择最高等级的选择对象而对权利置之不理呢？如果那种最高等级的选择对象本身为个人选择留下了某种余地(在此是选择的"权利"假定进入的地方)，那么一定有某种东西阻止这些选择从它转向另一个对象。这样，斯恩的论证就又把我们引到这样一个结果：模式化要求对个人行为和选择不断进行干涉。

再分配与所有权

显然，模式化原则允许人们把他们在其赞成的分配模式D_1下拥有权利(或宁可说收到)的资源，用于自己而非他人。如果有好几个人都愿意把他们的某些D_1资源用于另一个人，那么这个人就要得到比他的D_1份额更多的东西，从而扰乱原则所赞成的这一分配模式了。竖持一种分配模式就真成了一种彻底的个人主义!模式化的分配原则并不给人们权利原则将能给予他们的权利，而只是要更好地分配。因为它们并不给人们选择用他持有的东西来做什么的权利，并不给人们以选择一种旨在(内在地或作为手段地)提高另一个人地位的权利。对这种观点来说，家庭是一种干扰，因为在一个家庭中会出现搅乱原则所赞成的分配模式的转让。要么家庭本身成为分配单位，成为列的占据者(根据什么理由呢?)，要么禁止爱的行为。我们应当顺便注意一下激进主义者对待家庭的矛盾态度。一方面家庭的友爱联系被看作是一种应当模仿和扩展到整个社会的模式；另一方面它又被指责为是一种需要打碎的令人窒息的制度和一种妨碍达到激进目的的狭隘关心。我们不是有必要说：把在一个家庭中是恰当和自愿承担的友爱和关心的联系，强行扩展到一个较大的社会中来是不恰当的吗？① 附带说说，爱是另一种也是历史的联系的有趣例子，它（象正义一样）168 也依赖于实际发生过的事情。一个成人可能因为另一个人的某些特点而爱上这个人，但他所爱的并不是这些特征，而是这个

① 我们将在本章第2节讨论的罗尔斯的差别原则，是一个很严肯的原则，它甚至在一个互爱的家庭中作为指导原则也是不适当的。难道只要孩子们愿意终生奉行一种最大限度地提高他们中最不幸的人的地位的原则，一个家庭就应当抑制天资较好的孩子，把用于他们的教育和发展资金挪过来，集中用来最大限度地提高处境和天资最差的孩子的地位吗？肯定不应当这样。既然如此，怎么能把这一原则考虑为是甚至在更大社会中可强行的恰当原则呢？(我在下面将讨论我想是罗尔斯的回答：某些适合于大范围的原则不适合于小范围。)

人。① 这种爱不能转换到另一个也具有同样特点的人身上去，甚至不能转换到在这些特征方面"得分"更高的人身上去。这种爱并且要经历引起它的这些特征的变化而保持不变。一个人爱他实际上遇到的那个特殊的人。为什么爱是历史的，为什么它以这种方式依附于人而不依附于特征的问题，是一个有趣和迷人的问题。

模式化分配正义原则的倡导者们集中注意力于确定谁将收到持有的标准，他们专心地考虑某人应当分有某物以及全部分配图景的理由。他们不仅没有考虑给予比接受更好，而且完全忽略了给予。在考虑物品、收入等东西的分配中，他们的理论是接受者的正义理论，他们完全忽视了一个人可以拥有给予某人以某种东西的权利。甚至在双方同时都是给予者和接受者的交换中，模式化的正义原则也只强调接受的一面及假定给这方面的权利。这样，讨论将集中于人们是否(应当)有一种权利继承，而不是集中于人们是否(应当)有一种权利赠予，或者对持有拥有一种权利的人们，是否也有一种权利选择别人代替自己来持有。我尚无一种好的解释，来说明为什么通常的分配正义理论是如此单方面地朝着接受者定向，以及为什么忽略了给予者和转让者及其权利，也就等于忽略了生产者及其权利。为什么它竟整个地被忽略了呢？

模式化的分配正义原则使再分配的活动成为必需。任何自由达到的实际持有适合一种既定模式的概率是很小的，而当人们交换和给予时，实际事态将继续适合这一模式的概率就等于是零。从一种权利理论的观点来看，再分配的确是一件涉及到侵犯人们权利的严重事情。(那种属于矫正不正义原则的再分配是一例外。)从别的观点来看，它也是严重的。

劳动所得税与强制劳动是等价的。有些人觉得下述命题显然 169

---

① 见格雷高里·弗拉斯托：《柏拉图的作为一个爱的对象的个人》，见《柏拉图研究》，普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1973年版，第3—34页。

是真实的：拿去几小时的劳动所得就跟从这个人那里拿走几小时一样，就跟强迫这个人为另一个人工作几小时一样。另一些人却觉得这个命题是荒谬的。但即使是这些人，只要他们是反对强迫劳动的，亦将反对强迫那些无业的嬉皮士为匮乏者的利益工作。他们也将反对每周强迫每个人为了匮乏者的利益多工作五个小时。但在他们看来，一个通过税收拿走五小时工资的体系，跟一种强迫某人多工作五小时的体系并不一样，因为它比起指定了特定劳动的强制劳动来，提供给这个被迫者以更宽广的选择活动的机会。(但我们能想像各种等级的强制劳动体制，从指定一种特殊活动的体系，到允许在两种活动之间选择的体系等等。)再者，人们设计一种有些类似于那种对超过基本需求量的一切东西课以比例税的体系。一些人认为，这并不是强迫某人在额外的时间里工作，因为并没有规定他被迫工作的额外小时的数额，因为他完全能通过仅仅赚取够他基本需求的钱而逃避这种税收。这在那些认为若是人们面临的其它选择对象相当糟糕的情况下，他们也等于是在被迫做某事的人看来，并非是一种很典型的强迫观。然而，这两种观点都是不对的。其他人违反勿侵越的边际约束，有意进行干涉，威胁要强行限制选择对象，这样你要么纳税，要么仅仅维持基本生存（或更坏的选择）——这些事实使税收体系成为一种强迫劳动，而不同于别的限制了选择但没有强迫的情况。①

170 某个人愿意工作得长些，以得到比满足其基本需求更多的收入，因为，比起他本来可以在不工作的时间里享受的闲暇和活动来，他更喜欢某些额外的物品和服务；而另一个不愿在额外时间里工作的人，却更喜欢这些闲暇的活动，而不是更喜欢他可以通过工作得久些得到的额外物品或服务。假定情况是这样，那么，如

① 这一论述应包括的进一步细节，见我的论文《强制》，收在S.摩根比塞、P.萨皮斯、M.怀特编的《哲学、科学与方法》中，纽约，圣马丁出版社1969年版。

果一种税收制通过强迫劳动而拿走一个人的某些闲暇来为匮乏者服务是不合法的，一种为此目的拿走一个人的某些物品的税收制怎么又能够是合法的呢？为什么我们对这两种人不一视同仁呢（一种人的幸福要求某些物品或服务，而另一种人的欲望和喜好却使这些物品对其幸福来说是多余的）？为什么比较喜欢看一场电影（并为此要挣一张票钱）的人就被要求来援助匮乏者，而比较喜欢凝视落日（因而无须去挣额外的钱）的人却不被如此要求呢？的确，再分配论者宁愿忽略那些其快乐无须额外劳动而容易达到的人，而在那些可怜的必须多工作才能求得其快乐的不幸者身上又加上了负担，这不是令人奇怪的吗？如果真有这种负担的话，我们本来应当期望反过来才对。为什么那个抱有非物质或非消费愿望的人，被允许不受阻碍地进行他最喜欢的可行活动，而那个其快乐或欲望涉及到物质、必须为额外的钱工作（因而要为重视其活动而付钱给他的人服务）的人，却在他能实现此目标的方式上受到限制呢？也许在原则上并无差别。也许有些人认为答案只涉及到管理的便利。（这些问题将不会打扰那些认为服务于匮乏者或实现某种可取目的模式的强迫劳动是可接受的人们。）若是充分地展开讨论，我们将必须（也希望）把我们的论证扩展到利息、企业利润等上面来。那些怀疑这种扩展是否行得通、把所得税与劳动划分开的人，将不得不叙述更为复杂的模式化的分配正义历史原则，因为目的原则不能以任何方式区分收入的来源。现在我们已足以使人摆脱目的原则，来说明各种模式化原则是如何依赖于有关利润和利息等的来源、不合法性或较低合法性的特殊观点的，而这些特殊观点很可能是错的。 171

一种法制化的目的模式给了一个人以什么样的对他人的权利呢？一种对X的所有权的概念的核心（这个概念的其它部分都要相对于它来解释），是决定将用X来做什么的权利，是在有关X的

受约束的方案中选择哪一个来实现或尝试的权利。①这些约束是由在这一社会中活动的其它原则或法律规定的，在我们的理论中，也就是由人们（在最弱意义国家里）拥有的洛克所说的那些权利规定的。我对我的小刀的所有权允许我把它用到我愿用的任何地方，但不是放到你的工具箱里。我可以在那些涉及小刀的可接受方案中选择一个来实现它。所有权的概念有助于我们理解为何以前的理论家这样谈论人们——认为他们拥有对自身及其劳动的所有权。他们认为每个人都有权决定自己要成为什么人，应当做什么，以及有权收获自己的行为所带来的利益。

这种从有限的对象中选择一个要去实现的对象的权利，可以由一个人拥有，或者由一个集体拥有，这个集体有某种达到一个共同决定的程序，或者，还可以把这种权利转来转去，如这一年由我决定使X促成什么，下一年由你来决定（也许要排除那种毁掉这一东西的选择），或者，在同一时期，有关X的某些类型的决定可以由我做出，某些类型的决定可以由你来做，等等。我们尚无一种准确的、富于意义和分析的手段来对加于选择方案系列上的约束类型进行分类，以及对决策力量能够被持有、被划分和被合作的方式类型进行分类。一种财产理论将包括对各种约束和决策模式的分类，并且，从少数几个原则中将引出大量有关约束和决策模式的某些结合的结果的有趣陈述。

如果分配正义的目的原则被放进一个社会的法律结构中，它们（象大多数模式化原则一样）将使每个公民可以强行对全部社会产品的某些部分，即强行对个别和联合创造的产品总额的某些部分的一种权利要求。全部产品是由众多个人的使用了别人出力创造的生产手段的劳动所生产的；是由那些组织生产或发明出生产新产品的方式和手段的人们所生产的。正是根据这样一群个人活动，模式化分配原则给了每个个人以一种可强行的权利要求。

172

① 有关这一段及下一段的论题，见A.阿尔西安的著作。

每个人对他人的活动和产品都有一种要求，而不管他人是否进入了产生这些要求的特殊联系，不管他们是否愿意通过仁慈或交换来接受这些要求。

不管是通过工资税或超过某一量额的工资税，还是通过取走利润，或者通过一口这样的社会大锅——这口大锅使人不清楚东西的来路和去处，模式化的分配正义原则都涉及到对他人行动的擅自利用。拿走某人的劳动果实就等于是从他那里拿走时间，指示他进行各种活动。如果人们强迫你在某段时间里做某种工作，或做无报酬的工作，那么他们就是在决定你要做什么、决定你的工作要服务于什么目的了。他们据此对你做出这种决定的过程使他们成为你的部分所有者，给了他们对你的一种所有权。这正象对一个动物或无生命物体所拥有的一种正当的部份控制和决策权，将成为对它的一种所有权一样。

分配正义的目的原则和大多数模式化原则，确定了这种他人对人们及其行为和劳动的（部分）所有权。这些原则从一种古典自由主义的自我所有权的概念，转向一种对他人的（部分）所有权的概念。

目的论的和其它模式化的正义观，除面临着诸如此类的考虑，还面临着选择的模式所必需的那些行动是否本身不违反道德边际约束的问题。任何认为对行为存在着道德边际约束的观点，任何认为并非所有的道德考虑都能放进目的论的观点，（见第三章，[边码]第28—30页），都必须面对下述问题——它的某些目标是不可能通过任何道德上可允许的手段达到的。只要那些对于实现“产生持有的正义原则”是唯一可行的行为本身，侵犯了某些道德约束，一个权利理论家就将面临这种偏离了产生持有的正义原则的社会冲突。由于对前两个正义原则（获取和转让原则）的偏离，将引起其他人对侵犯权利行为的直接和强硬的干预，由于道德约束将不排除在这些情况下的防卫或报复行为，权利理论家的困难就不那么紧迫。无论他在对那些并非本人违反了前两个原

173

则的人应用矫正原则时要遇到什么困难，这些困难都只是平衡相冲突的各种考虑以正确概括复杂的矫正原则本身的困难，他将不会在采用这一原则时侵犯道德的边际约束。然而，模式化正义观的支持者们却常常要面临一场正面的冲突（如果他们对两方面都珍视的话，这一冲突就还是强烈的）——这是一种在可以如何对待个人方面的道德边际约束，和他们所持的提出了一种必须实现的目的或模式的模式化正义观之间的冲突。

一个人可以离开一个把某种目的或模式化分配原则制度化了的国家吗？对于有些原则（如海耶克的原则），移居不会引起什么理论上的困难。但对于另一些原则来说，这却是一个复杂的难题。现考虑一个国家，它建立了一种强制性的要求人们在某种最低限度上援助最贫困者的体制（或一个旨在最大限度地提高状况最差群体地位的国家），且没有人能逃脱对这一规定的履行。（没有人可以说："不要强迫我向他人捐助，如果我是匮乏的，也不要通过这一强制机器来向我提供。"）每个处在一标准线之上的人都要被迫去援助匮乏者。但假如从这一国家移居是被允许的，任何人都可选择去另一个国家——那个国家没有这种强制性的社会规定，但在其它方面却是（尽可能地）和原来的国家一样。在这样一种情况下，这个人离开的唯一动机将是避免加入这一社会规定的强制性体系了。如果他离开了，他原先国家的匮乏者将得不到他的任何（被迫的）帮助。这一结果给出了什么理由证明可以允许这个人移居，但却禁止他逗留于此地时逃避这一社会规定的强制体系呢？如果说对匮乏者的提供十分重要，以致不能对内部的逃避解禁，那怎么又能允许向外的移居呢？（在某种意义上，这种理由也要支持绑架居住在没有强制社会规定的地方的人吗？因为本来可以迫使他们对你的国家里的匮乏者做出捐助的？）也许，这种只允许为避免某些社会安排的移居，却禁止任何人在内部逃避这些社会安排的理由的关键，是一种对这一国家内部友爱情感的关心。"我们不想要任何不捐助的人呆在这里，不想要任

174

何对需要捐助的其他人没有足够关心的人呆在这里。”在这种情况下，这种关心将不得不依附于这样的观点——强迫的援助会在援助者与被援助者之间产生友爱的感情。(或许仅仅依附于以下观点——知道别人不愿援助会产生不友好的感情。)

洛克的获取理论

在我们仔细考虑其它正义理论之前，我们必须把另一个复杂问题引入权利理论的结构。这最好通过考虑洛克有关规定一种获取的正义原则的尝试来论述。洛克把对一个无主物的所有权看作是由某人对无主物的劳动产生的。这引起了许多问题，如对无主物的劳动是在什么范围导致所有权呢？如果一个私人宇航员在火星上扫干净一块地方，这种劳动能使他占有整个火星、乃至整个无人居住的宇宙吗？还是仅仅使他占有一块特定的地方呢？这块归其所有的地方是划在哪里，有多大呢？这块地方的最小范围(也许不联接)只是一个行为使其减熵的地域吗？一架用于生态调查的高空飞机，能够通过一种洛克式过程把一块处女地置于某种所有权之下吗？围绕着一个地区建起一道栅栏，大概将使一个人成为仅仅这一栅栏（和直接在栅栏下的土地）的所有者。

为什么使一个人的劳动与某物联结，就使这个人成为这一物品的所有者呢？也许是因为一个人对他的劳动有所有权，所以他也就对一个原先无主的、但现在渗透了他的劳动的某物有所有权，所有权扩大到了其他东西。但为什么不把我有所有权的东西这样地联结于我没有的东西——与其以一种得到我没有的东西的方式，不如以一种丧失我拥有的东西的方式去做此联结呢？如果我有一罐番茄汁，我把它倒入大海以使其分子均匀地溶于整个大海（我使分子具有某种放射性而能验证这一点），我就因此而拥有这个大海吗？或者我只是愚蠢地浪费了我的番茄汁？也许应当把这一解释修改为：对某物的劳动改善了它，使它更有价值；任何人都有权占有一个他创造了其价值的东西。(也许这一劳动是 175

不愉快的观点能加强这一理由；如果某些人不费力地做一些事情，就象《黄潜艇》中的卡通人物在行驶时拖曳鲜花一样，如果做这些事并不花费他们什么，他们对自己的产品就只有较少的权利要求吗？）那么，把对某物的劳动可能减少其价值的事实忽略不论（比方说在你发现的一块浮木上喷上粉红色的油漆的事实），为什么一个人的权利竟扩展到整个物品而不仅仅是他的劳动所增加的价值呢？（对价值的这种参照也可用来确定所有权的范围，例如用“增加价值”来取代上文的“减熵”标准。）现在尚没有设计出一种可行的和前后一贯的有关增加价值的所有权理论体系，任何这样的体系大概都要受到那些使亨利·乔治的理论不能成立的意见的反对。

如果可以改善的无主物品是有限的，那么，把改善一物品看作是创造了一种对它的全部所有权看来就是不合理的。因为，当一个物品归某人所有时，就影响到所有其他人的状况。他们先前可以自由地（在霍菲尔德的意义上）使用这一物品，但现在却不行了。这种（由于夺去他们先前可作用于一个无主物的自由而带来的）他人状况的变化，并不一定就使他们的状况变坏。如果我占有库勒岛上的一把沙粒，那么任何别人现在都不能如其所愿地用这把沙粒做什么了。但是还有许多沙粒留给他们做同样的事。或者不是沙粒，而是别的什么东西。另一种情况是，我用我占有的这把沙粒做了某些可以改善别人地位的事，抵消了他们不能用这把沙粒的损失。关键之点是对一个无主物的占有是否使他人的状况变坏。

洛克的条件——“还留有足够的和同样好的东西给其他人共有”（第27节）——意味着使其他人的状况不致变坏。（如果这一条件被满足，他的“不浪费”的进一步条件限制有什么必要吗？）人们常常说这一条件曾经有效，但现在不再有效了。然而，如果这一条件不再有效，看来就会出现这样的论证：这一条件不能够有如此结果，即产生一种持久的和可遗传的所有权。现

178

考虑一个人Z，没有足够和同样好的东西留给他占有，他前面的最后一个占有者Y使Z失去了他先前作用于一个物体的自由，所以使Z的状况变糟了。按照洛克的条件，Y的占有就是不允许的。而这样的话，倒数第二个占有者X就又使Y的状况变坏了，因为X的行为结束了可允许的占有。故而X的占有也不被允许。然后倒数第三个占有者W由于结束了不允许的占有而使X的状况变糟，所以其占有也不被允许。如此一直可追溯到第一个要取得一种持久的所有权的A。

然而，这一论证进行得太匆忙了。一个人的占有可能以两种方式使另一个人的状况变坏：首先，使别人失去通过一个特殊占有来改善自己状况的机会；其次是使别人不再能够自由地使用（若无占有）他先前能使用的东西。一种规定占有不能使别人状况变坏的严格要求，将不仅禁止第二种方式的占有，也禁止第一种方式的占有，只要没有别的什么能抵消机会减少带来的损失。而一个较弱的要求则只禁止第二种方式的占有，但不禁止第一种方式的占有。若以较弱的要求来衡量，我们就不能象上面那样从Z飞快地回溯到A，因为虽然Z不再能占有某些东西，但还保留着一定数量的这些东西使他可以象以前一样去使用。在这种情况下，Y的占有就不违反较弱的洛克式条件。（由于人们可以自由使用的东西减少了，使用者们可能面临较多的不便、拥挤等等，在这个意义上他人的状况可能变坏，除非占有在离这更远的一点上停止。）是否在满足了较弱条件的情况下，任何人都不能合法地抱怨，这一点是可以争论的。无论如何，由于这不象在较严格的条件的情况下那样明确，洛克本来可以用"足够和同样好的"保留物意指这个严格的条件，也许他的想法是不浪费的条件可以使人难于达到论证可以回溯的终点。

一个允许私人占有和永久所有权的体系，使那些（由于没有更多的可利用的无主物而）不能再占有的人们的状况变坏了吗？在此我们看到各种赞成私有制的熟悉的社会方面的考虑：比方 177

说私有制通过把生产资料放在那些能很有效率地（能产生利润地）使用它们的人手中而增加了社会产品，因为由分别的个人掌管资源，就不存在有新思想的人必须说服某人或某个小团体才能试验的现象，试验就受到鼓励；私有制使人们能够决定他们愿意承受什么类型的冒险，并从事各种各样的冒险事业；私有制使一些人为了未来的市场而节制现在对资源的使用，从而保护了未来世代的人们；它为那些不从众和媚俗的人提供了各种谋生之道，使他们不必去说服任何人或小团体雇佣他们等等。这些考虑进入一种洛克式理论来支持下述命题——私有制的占有满足了提出“留下足够和同样好的东西”这一条件的意图，而不是对私有制作一种功利主义的辩护。它们有助于驳斥这样的命题——由于侵犯了这一条件，没有任何私人占有的自然权利能通过一种洛克式过程产生。论证这一条件被满足的困难，是在于很难确定用于比较的占有基线。洛克式的占有是怎样使人们的状况不致变坏呢？[①] 确定这一基线的问题，需要比我们在此能进行的探究更为细致的探究。可取的办法是评价最初占有的一般经济重要性，以弄清为不同的占有理论和基线的确定留有多大余地。这种经济重要性也许可以通过所有这类收入的比重来衡量——这些收入是基于未改变形态的原材料和既定资源（而非人的行为）的，主要是那种代表未经改良的土地价值和保持原样的原材料价格的租金收入——通过过去这种收入在现行财富中的比重来衡量。

178 我们应当注意：不仅那些赞成私有制的人们需要一种解释这种所有权如何合法地起源的理论，而且那些信奉公有制的人们，比方说那些信奉生活在一个地区的一群人共同拥有这一地区及地下资源的人们，也必须提供一种解释这种所有权如何产生的理论，他们必须说明，为什么生活在那里的人们就有权利用那块土

① 可将此比较于R.P.沃尔夫的《对罗尔斯正义论的反驳》，载《哲学杂志》，1966年3月号。沃尔夫的批评并不适用于罗尔斯以差别原则确定基线的观念。

地及其资源，而生活在别处的人们就没有这种权利。

洛克的条件

不管能否把洛克的特殊占有理论解释得克服这些困难，我认为任何恰当的有关获取的正义理论，都将包含一个条件，即一个类似于我们刚才归之于洛克的那种较弱条件。如果不再能够自由使用某物的他人的状况将因此而变坏，一个通常要产生一种对一原先无主物的永久和可继承的所有权的过程就不被允许。规定这一使他人状况变坏的特殊类型是重要的，因为这一限制条件并不包含别的类型。它不包括由于占有机会减少造成的状况变坏（即上文相应于较严格条件的第一种方式的状况变坏），它也不包括下述"状况变坏"，即如果我占有了某些可制造一个拍卖商所卖物的材料，然后与他竞争，从而导致他的状况"变坏"。如果某人赔偿别人，使他们的状况并不因其占有而变坏，那么，其占有本来要违反这一条件的人就仍然可以占有。但只有当他确实赔偿了这些人时，他的占有才不会违反有关获取的正义原则的这一条件，从而才会是合法的占有。一种与洛克这一条件结合的占有理论，将正确地回答下面这种对缺少这一条件的理论提出的反证——假设某人占有为生活所必需的某种东西的全部供应的情况。① 179

① 例如拉什多的例证：某人对沙漠中唯一的水源提出要求，这一水源处在别的也要达到并完全占有它的人前面几英里。见《财产的哲学理论》，收于《财产：其义务和权利》一书中，伦敦，麦克米兰公司1915年版。

我们也应当注意，A．兰德的所有权理论，见《自私的德性》中"人的权利"一节，纽约，新美国丛书1964年版，第94页。她认为这类权利来自对生命的权利，因为人们需要某些物品才能生存。但对生命的权利并不是对生存必需品的权利，别人可能对这些东西是有权利的（见本书第3章）。一种对生命的权利，至多是一种拥有或争取生存必需品的权利，假定拥有它并不侵犯别人的权利。涉及物质的东西，问题在于拥有它是否侵犯别人的权利。（所有无主物的占有也是这样吗？拉什多的例子中对水源的占有也是这样吗？）由于特殊的考虑（象洛克的条件）可以引入物质的所有权，一个人首先需要一种所有权理论，然后才能运用任何假定的对生命的权利。因此，对生命的权利不可能提供一种所有权理论的根据。

一个在其有关获取的正义原则中包括了这一条件的理论，也必须包括一个有关转让的较复杂的正义原则。对有关占有的这一条件的某种反思限制着转让行为。如果我占有某种东西的全部违反了洛克的条件，那么我占有其中一部分，又从违反了洛克条件而得到这些东西的人们那里购买所有剩下的部分，也就同样违反了洛克的条件。如果这一条件不允许某人占有世界上全部可供饮用的水，它也不允许他购买全部可供饮用的水。（用一种较弱和较含混的说法是，它可以禁止他对他的某些供应品做某种开价。）这一条件（几乎？）决不可能被实际应用：某人获得别人需要的一种匮乏品越多，这种匮乏品的其余部分的价格就会越高，他获得这种匮乏品的全部的可能性就越少。但至少，我们还是可以想像类似的事情发生：某人同时秘密地向某种物品的各个所有180者购买，他们每个人都在假设他能更容易地从其他所有者那里购买的情况下卖给了他；或者除他所拥有的之外，某一自然灾难完全毁掉了某种物品。一个人在最初的时候去占有全部物品是不可能被允许的。他后来获得全部物品并不说明最初的占有违反了这一条件(即使按一种类似于上文的试图从Z回溯到A的反证)，而宁可说是：一种最初的占有加上所有后来的转让和行为的结合违反了洛克的条件。

每个所有者对其持有的权利，都要受到这一洛克式的有关占有之条件的历史限制。这一限制禁止他把他的转让某物变成一种侵犯到洛克条件的敛聚，禁止他在与别人合作或独立行动中，以使他人的状况比其基准状况变坏而违反这一条件的方式使用某物。一旦人们知道某人的所有权与洛克式条件相冲突，就会对他利用“他的财产”（难以无保留地再如此称谓）可以做的事情施以严格的限制。这样一个人就不可以把一个沙漠中的唯一一眼泉井占为己有，并随意开价。如果他有一眼泉井，沙漠中的所有其它水源不巧又都干涸了，那么他也不可以随意开价。这一不巧的情况（确实并非他的错），就进入了洛克条件的活动范围，限制着

他的所有权。[①] 同样，一个人若拥有某一地区的唯一一个海岛，其所有权并不允许他把一个从失事船只漂来的遇难者看作非法侵入者而命令他离开，因为这违反了洛克的条件。

我们要注意，这一理论并不是说所有者没有这些权利，而是认为为避免某种大灾难，有必要逾越这些权利。(被逾越的权利并不消失，它们在前面讨论的事例中仍留下一种缺席的痕迹。)[②] 这种逾越亦非外在（和特殊的?）逾越。在这一所有权理论本身的内部，在其获取和占有理论的内部，提供了处理这些情况的手段。无论如何，这些结果可能是与大灾难的条件共外延的，由于这一比较基线相对于私有制社会的生产率来说是如此之低，洛克条件被侵犯的问题就仅出现于面临灾难的事例中（或上文沙漠与海岛的情况）。 181

某人拥有他人生存的某种必需品的全部的事实，并不意味着他（或任何别人)对某物的占有一定会使某些人(当时或随后）的状况从基线下降。一个合成了一种可有效治疗某种疾病的新药品，但坚持只能按他的条件才予出卖的医学研究者，并没有从别人那里夺走其拥有的东西而使他们的状况变坏。别人可以容易地占有他占有的同样原料，这个研究者对某些化学物品的占有或购买，并没有以一种违反洛克条件的方式使之变得极其稀少。也没有人将从这个医学研究者那里购买这种新合成药品的全部。这个医学研究者使用容易得到的化学物品来合成新药的事实，就跟唯一能实行某种手术的外科医生吃容易得到的食品以维持生存和有精力工作的事实一样，都不违反洛克的条件。这说明洛克的条件不是一个“目的”原则，它关注的是占有行为影响别人的特殊方式，

① 如果他的泉井未干涸是由于他采取了专门的防范措施，那么情况又不同了。试将我们的讨论比较于海耶克《自由宪章》第136页，以及R.哈莫威：《海耶克的自由概念，一个批评》，载《新个人主义评论》，1961年4月号，第28—31页。

② 我在《道德的复杂性与道德结构》一文中讨论了逾越及其道德痕迹的问题，见《自然法论坛》，1968年，第1—50页。

而不是目的状态的结构。①

一个是拿取某种东西的全部公共供应的人，一个是从容易得到的物品中创造出某种东西的全部供应的人，居于这两者之间的，则是一个以一种并不夺走别人对某物的占有的方式而占有对某物的全部供应的人。例如，某人在一个蛮荒之地找到了一种新物质，发现它能有效地治疗某种疾病，并占有了这种物质的全部。他并没有使别人的状况变化，如果他不偶然碰到这种物质，没有任何别人有这种东西，而没有它，别人的状况仍将保持原样。然而，随着时间的过去，别人本来可能发现这种东西的概率增加了，依据这一事实，可能在此人对这种东西的所有权上能加予一种限制，以使他人不落到他们的基线地位之下，例如，可能限制这种所有权的遗赠。这种某人通过剥夺别人本来可拥有的东西而使他状况变坏的论题，也可用来说明专利权的例子。一个发明者的专利权并不从别人那里夺走一种物品，因为这种物品若不是这个发明者就不会存在。但专利权还是会对别的独立发明这种物品的人产生使其状况变坏的影响。因此，这些可能被要求证明其是独立发现的独立发明者，不应当被禁止如其所愿地利用他们自己的发明（包括把它卖给别人）。再者，一个已知的发明者会大大减少实际上的独立发明的机会。由于知道了某种发明的人们通常不会再去尝试这种发明，独立发现的概念在此就几乎总是含糊不清的。但我们还是可以假设，若是没有最初的发明，别人过一段时间本来也可以发明它。这就提出了一种建议，要对专利权加以一种时间限制，根据一般的常识大致地做出规定：若是不知道这种发明，独立的发现要多久才会出现。

182

① 第4章中的赔偿原则引入了模式化的考虑吗？没有。因为它虽然要求对那些想免遭危险的人施加的不利给予赔偿，但它并非一个模式化原则。因为它只寻求消除禁令加在那些可能给别人带来危险的人身上的不利，而不是要消除所有的不利。它给那些发出禁令的人规定了一种义务，这种义务是由于他们自身的特殊行为，是要消除被禁者可能提出的一种特殊抱怨。

我相信，一种市场体系的自由运转实际上不会与洛克的条件冲突。(回忆一下我们在第一编中某些叙述的关键点——在谈到一个保护性机构如何变成支配性机构时，和一种事实上的独占权是指它在与其它机构冲突、而不止是竞争的情况中使用强力的事实。对别的交易却不能说同样的话。)如果这是正确的，这一条件就不会在保护性机构的活动中扮演很重要的角色，就不会为将来的国家行为提供一种很重要的机会。的确，如果不是有先前的不合法的国家行为的结果，人们对这一条件被侵犯的可能性，本来不会比对别的逻辑可能性更感兴趣。(在此我象不同意这一点的人一样，提出了一种经验的历史的看法。)就此，我们完成了对权利理论中由洛克的条件引入的一个复杂问题的说明。

第二节

罗尔斯的理论

183

我们可以通过考虑约翰·罗尔斯最近对正义论的贡献，使我们对分配正义的讨论更为鲜明和集中。《正义论》[1]是自约翰·斯图亚特·密尔的著作以来所仅见的一部有力的、深刻的、精巧的、论述宽广和系统的政治和道德哲学著作。它把许多富于启发性的观念结合为一个精致迷人的整体。政治哲学家们现在必须要么在罗尔斯的理论框架内工作，要么解释不这样做的理由。我们所建立起来的有关考虑和区分，将从罗尔斯对另一种观念的杰出论述得到启发和阐明，同时它们也有助于启发和阐明罗尔斯的理论。甚至那些与罗尔斯的系统观念苦苦纠缠一番之后仍未信服的人们，也将从对它的缜密研究获益良多。只要阅读罗尔斯的书，就不可能不把许多东西（也许经过改造）吸收进他自己深化了的观点。在一种道德理论可以达到何种高度、可以如何统一方面，

---

① 罗尔斯：《正义论》，哈佛大学出版社1971年版。

在一个完整理论可以美妙精确到什么程度方面，若是没有一种崭新和富于灵感的洞见，罗尔斯就不可能完成他的著作。我允许自己在此集中讨论与罗尔斯的分歧，只是因为我相信我的读者将自己去发现这本书的众多优点。

社会合作

“我将从考虑正义原则的作用开始。为使观念确定起见，让我们假定一个这样的社会，这个社会是由一些个人组成的多少自足的联合体，这些人在他们的相互关系中都承认某些行为规范具有约束力，并且使自己的大部分行为都遵循它们。我们再进一步假定这些规范标志着一个旨在推进所有参加者的利益的合作体系。而且，虽然一个社会是一种对于相互利益的合作尝试形式，它却不仅具有一种利益一致的典型特征，而且也具有一种利益冲突的典型特征。由于社会合作，存在着一种利益的一致，它使所有人有可能过一种比他们仅靠自己的努力独自生存所过的生活更好的生活。另一方

用S_i来表示，每个人分别行动得到的总额是：

$$S=\sum_{i=1}^{n} S_i$$

他们能通过合作得到一个较大的总额T。按照罗尔斯的意见，分配的社会正义问题就是如何分配这些社会合作的利益。这个问题可以作两种解释：或者是指如何分配总额T；或者是指如何分配由社会合作增加的那一部分利益，即T－S之后的社会合作利益。后一种理解认定每一个人i都从包含在总额T中的部分总额S中得到他的份额S_i。对此问题的两种陈述是不同的。当问题涉及到对S的非合作利益的分配时（每个i得到S_i），按第二种理解的对T－S的一种"看来公平"的分配，不可能同意（按第一种意见的）对T的"看来公平"的分配。反过来说，一种对T的看来公平的分配，可能使某一特定个人i的得益比他的份额S_i要少。（如果响应第一种理解的要求，设T_i为第i个个人在T中的份额，一个限制条件$T_i \geq S_i$将排除这种可能性。）罗尔斯没有区分对这一问题的这两种理解，但在其阐述中仿佛他关心的是第一种，即总额T将如何分配。为了使第一种理解根基稳固，一个人可能提出这样的主张，即由于非合作利益份额S_i比之于任何合作利益份额T_i来是微不足道的，因此可以在确立社会正义问题时把它们忽略不计。然而我们应当注意到，这肯定不是那些相互进入合作的人们将同意的、理解划分合作利益问题的方式。 185

为什么说分配正义的问题是由社会合作创造的呢？如果完全没有社会合作，如果每个人仅仅凭自己的努力得到他的份额，就不会存在任何正义问题，不会需要任何正义理论吗？如果我们象罗尔斯似乎认为的那样假设，这种非合作的状况并不提出分配正义的问题，那么，通过什么样的社会合作事实使这些正义问题出现呢？在有关社会合作的事实中，有什么因素使正义的议题产生呢？人们不能说仅仅在有社会合作的地方才有冲突的要求产生，不能说独立生产和（一开始）彼此隔离的个人不会相互提出涉及

正义的要求。如果有十个鲁滨逊，每个人都在相互隔绝的荒岛上独自工作了两年，然后通过二十年前留下来的发报机的通讯联络，彼此知道了别人及其不同命运的事实，假定从一个岛向另一个岛运送物品是可能的，他们不能够相互提出有关权益的要求吗？[①] 他们不会至少根据需求，或根据他的岛是最贫瘠的事实，根据他先天缺乏独立生活能力的事实而提出一种要求吗？他不可以说正义要求别人应当给他多些，不可以指责说他竟然只得到这么少、陷入贫困甚至濒于饿死是不公平的吗？他可以继续说，这种有差别的个人非合作利益份额是源自不同的天赋能力、这些天赋能力并非是个人应得的，正义的任务就是要矫正这些任意的事实和不平等。然而，与其说会出现这种情况，不如说任何人都不会在这种没有社会合作的状态中提出这种要求，其原因也许是这种要求显然没有意义。它们为什么显然没有意义呢？可以说，在非社会合作的状态中，每个人都应得非他自己努力所助而得到的东西，或宁可说，没有任何别人能对这种持有提出一种正义要求。在这种状况中，谁对这种持有拥有权利是十分清楚的，所以无须任何正义理论。按照这一观点，社会合作就把混水引进来了，使谁对此有权变得不清楚或不确定了。但与其说没有任何正义理论适用于这一非合作状态（如果在非合作状态中某人偷了别人的产品不也是不正义的吗?），我宁愿说这是可应用正确的正义理论、即权利理论的明显情况。

186

社会合作是如何改变了这一情况，使适用于非合作状态的同样的权利原则，变得对合作状态就无法应用或不恰当了呢？也许可以说是由于无法把参加合作的各个人的贡献分离开来，一切东西都是所有人的共同产品，故而基于这种共同产品或其中的任何部分，每个人都可合理地做出同等有力的要求，所有人都有一种

---

① 见M.弗雷得曼的《资本主义与自由》，芝加哥，芝加哥大学出版社1962年版，第165页。

同等合法的要求，或无论如何，无人有一种比别人明显更合法的要求。于是，按照这一思路，就必须设法做出决定，对这种共同社会合作的全部产品（个人的权利不可能再分别地用于它们了）确定应当怎样划分，这就是分配正义的问题。

个人权利不适用于这种合作产品的各部分吗？首先，假设这一社会合作是基于劳动分工、专业化、比较利益和交换的，每个人都单独地对他收到的某种东西进行加工，并与其他将进一步加工或把其产品最后转运到消费者手中的人们订有契约。人们合作创造事物，但他们是分别工作的，每个人都是一个微观的公司。每个人的产品都是容易鉴别的，交换是在放开价格竞争和信息、有限等条件下的公开市场上进行的。在这样一个社会合作体系中，一种正义论的任务是什么呢？也许可以说，无论什么样的持有结果，都将依赖于交换的比率或交换进行时的价格，所以一个正义论的任务就是要确定“公平价格”的标准。这里不是探究各种公平价格理论的幽深曲折的地方，甚至弄清这些问题为何竟在此出现也是困难的。人们是在自愿地与别人交换和转让权利，对他们与任何一方按相互接受的比率进行贸易的自由没有任何限制。① 为什么这种连续性的社会合作，与人们的自愿交换结合在一起的社会合作，竟提出了有关如何分配的特殊问题呢？为什么这种持有的恰当系列（并非不恰当的系列），不正是通过相互同意的交换（人 187 们据此自愿给别人他们有权给予或持有的东西）而**实际发生**的持有系列呢？

现在让我们放下我们的下述假设，即假设人们是独立地工作，只是通过自愿的交换而在一种连续的系列中相互合作，转而考虑在一起工作以生产某种产品的人们。分离人们的各自贡献现

① 然而，我们在此并不假定，那些经济学家所谓的“完善竞争”的人为模型中规定的条件全都得到满足。I.M.克兹纳提出了一个恰当的分析模式，见他的《市场理论与价格体系》，普林斯顿，封·诺斯特兰出版公司1963年版，亦见其《竞争与企业家》，芝加哥，芝加哥大学出版社1973年版。

在是不可能的吗？在此的问题并不是边际生产理论是不是一种恰当的公平份额的理论的问题，而是对可鉴别的边际产品是否存在某种前后一致的概念的问题。看来罗尔斯的理论未必能够依据这样一种强烈的命题，即认为完全没有这种可合理运用的概念。无论如何，我们再一次假设一种存在着大量的相互交换的情况；拥有资源者分别同企业家们就使用他们的资源达成协议；企业家们与每个工人分别达成协议；或者在工人群体中首先达成某些联合协议，然后再向一个企业家提出一揽子条件等等。人们以一种通常的交换比率（价格），在自由市场上转让他们的持有或劳动。如果边际生产理论是合理准确的，人们在这些对持有的自愿转让中，将收到大致相当于他们的边际产品的东西。①

188 但如果边际产品的概念如此无效，以致在一种实际的共同生产中的各种成份的边际产品不能够通过这些成份的雇佣者或购买者被鉴别，那么对这些成份的结果性分配就不会符合边际产品的模式了。那些把边际生产理论看作是在一定范围内可应用的一种模式化正义理论的人，可能认为这种共同生产和边际产品不确定的情况，为引入某种决定恰当的交换比率的正义论提供了一个机会。但一个权利理论家则发现：无论什么分配，只要它来自当事人一方的自愿交换，就都是可以接受的。有关边际生产理论是否可行的问题是错综复杂的。②让我们在此仅注意使拥有资源者关注边际产品的强烈个人刺激，以及推动产生这一结果的强大市场压力。各种生产成份的雇主并不都是一些傻瓜——并不是不知道他们在做什么，而把他们珍惜的持有任意和无理性地转让给别人。的确，罗尔斯有关不平等的观点，要求对共同产品的分别贡献至少在某种程度上是能够分离的，因为罗尔斯努力想说明某些不平等

① 我们要注意，这并不等于收到这个使之存在或产生的东西。

② 见M.布劳格：《经济理论回顾》，艾温公司1968年版，第11章等。最近有关资本的边际生产问题，见G.C.哈考特的《有关资本论的一些争议》，见《经济文献杂志》，1969年6月号，第369—405页。

是可以得到辩护的，只要它们有助于提高这个社会中状况最差群体的地位，若是没有这些不平等，这一群体的状况会变得更坏。这些有益的不平等至少是部分地源自下述必要性——提供某些刺激以便某些人去实行某些活动或担任某些角色，这些活动或角色并不是所有人都能做得同等好的。(罗尔斯并不是设想：需要这些不平等去刺激人们担任人人都能做得同样好的工作，或者是给那些几乎不需要技艺的奴隶般的最辛苦工作以最高报酬。)但是，这种刺激要付给谁呢？付给那些从事这种活动的人们吗？当谈到有必要提供刺激促使某些人去实行他们的生产性活动时，就不能说一种不能在其中分辨个人贡献的共同社会产品了。如果这种产品是完全不能分离开的共同产品，那就不可能知道额外的刺激要给予哪些关键人，就不可能知道由这些得到刺激的人生产的额外产品是否大于对他们的刺激费用，所以，也就不可能知道刺激的规定是否有效，是带来净赚还是净失，而罗尔斯对可得到辩护的不平等的讨论是假定能知道这些事情的。所以我们假设的这种共同产品不可划分、不可分离的命题看来就消失了。同时我们有理由相信：那种认为社会合作创造了一种特殊的、若无合作就不会产生的分配正义问题的观点，即便不是神秘的，也是很不清楚的。 189

合作条件与差别原则

在社会合作与分配份额的联系问题中，还有一点吸引我们去注意罗尔斯的实际讨论。罗尔斯设想有理性的、相互冷淡的个人是在某种状况中集合在一起，在此他们脱离于他们的其它特征，这些特征是这一状态没有提供的。在这种假设的、罗尔斯称之为“原初状态”的选择状态中，人们选择一种正义观的首批原则，这些原则要调节随后所有的对他们的制度的批评和改造。当作出这种选择时，无人知道他在社会中的位置，他的阶级或社会地位，他的自然资质和能力，以及力量、理智等等。

"正义的原则是在一种无知之幕(veil of ignorance)后被选择的。这可以保证任何人在原则的选择中都不会因自然的机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害。由于所有人的处境都是相似的，无人能够设计有利于他的特殊情况的原则，正义的原则是一种公平的协议或契约的结果。"①

在原初状态中的人们将一致选择什么样的原则呢？

190

"处在原初状态中的人们将选择两个相当不同的原则：第一个原则要求平等地分配基本的权利和义务；第二个原则则认为社会和经济的不平等(例如财富和权力的不平等)只要其结果能给每一个人，尤其是那些最少受惠的社会成员带来补偿利益，它们就是正义的。这些原则拒绝为那些通过较大的利益总额来补偿一些人的困苦的制度辩护。减少一些人的所有以便其他人可以发展——这可能是策略的，但不是正义的。但是，假如另一些并不如此走运的人们由此也得到改善的话，在这样一些人赚来的较大利益中就没有什么不正义了。在此直觉的观念是，由于每个人的幸福都依赖于一个合作体系，没有这种合作，所有人都不会有一种满意的生活，因此利益的划分就应当能够导致每个人自愿地加入到合作体系中来，包括那些处境较差的人们。只要提出的条件合理，这还是可以期望的。上述两个原则看来是一种公平的契约，以它为基础，那些才智较高、社会地位较好(对这两者我们都不能说是他们应得的)的人们，能期望当某个可行的体系是所有人幸福的必要条件时，其他人也会自愿加入这个体系。"②

被罗尔斯称之为"差别原则"的第二个原则主张：制度结构

① 罗尔斯：《正义论》，第12页。
② 同上书，第14—15页。

要如此安排，至少要使在它之下的状况最差群体，和任一其它制度下状况最差的群体（不必是同一个群体）生活得一样好。罗尔斯论证说，如果原初状态中的人们在进行正义原则的这一重要选择的遵循最大极小值策略，他们就将选择差别原则。我们在此所关心的，并不是罗尔斯描述的原初状态中的人是否将采用最大极小值策略，以及实际上选中罗尔斯所规定的特殊原则的问题。但我们还是要问：为什么原初状态中的个人会选择一个与其说是关注个人，不如说是关注群体的原则呢？最大极小值准则的采用，不是要使原初状态中的每个人都赞成最大限度地提高状况最差的个人的地位吗？确实，这一原则将把评价社会制度的问题还原为最不幸的受压迫者如何发展的问题。但通过关注群体（或代表性个人）而避开个人看来却是很特别的，按个人观点看这种动机是不恰当的。[①] 究竟哪些群体要得到恰当的考虑也是不清楚的；为什么不考虑抑郁病患者、酒鬼或瘫痪病人的群体呢？

如果差别原则没有被某一制度结构J满足，那么在J之下生活的某一群体G的状况就比假如它在另一种满足了差别原则的制度结构I之下生活的状况要差。如果另一群体F在J之下生活，比假如它在由差别原则赞成的I之下状况要好，这足以使人说在J之下"某些人……所得较少是为了别人可以发展"吗？(在此应记住G所得较少以使F发展的情况。我们也能对I说同样的话吗？F在I之下所得较少是为了G可以发展吗？）假设在一个社会中存在下列状况：

① 设群体G有量A，群体F有量B，B比A大。同时也能通过另一种安排，使G的所得多于A，F的所得少于B。(这种不同的安排可能涉及到一种从F转让某些持有给G的机制。)

这是否就足以说：

② 因为F状况好所以G才状况差；G状况差是为了F状况好；F的状况好使G的状况差；G的状况差是由于F的状况好；G

191

① 罗尔斯：《正义论》，第16节，特别是第98页。

的状况不好是因为F的状况好。

如果可以这么说，陈述②是否真实有赖于G处在比F差的状况中吗？还有另一个可能的制度结构K，它从状况最差群体G那里把其持有转让给F，使G的状况甚至更差。K的这种可能性使下述说法成为真实的吗——在J之下，F的状况因为G的状况好一些而变得(甚至于)不那么好了？

我们通常并不认为一个虚拟语句(如①)的真实性，就足以证明某种直陈因果语句(如②)的真实性。如果你自愿成为我忠顺的奴隶，这将在各方面改善我的生活（假设我能克服最初的良心不安)。那么我现在状况不那么好的原因，是因为你没有变成我的奴隶吗？假如你使自己成为一个穷人的奴隶将改善其命运和使你的状况变坏，我们就将说这个穷人现在的状况不好，是因为你的状况如你现在这么好吗？他所得较少是为了你可以发展吗？从F一条件句：

③ 假如P要做行为A，那么Q将不会处在状态S中。

我们将得出结论：

192 ④ P不做A，故而要对Q处在状态S中负责；P不做A，从而使Q处在状态S中。

只要我们也相信：

⑤ P应当做行为A，或P有义务做行为A；或P有一种责任做行为A等等。①

这样，从③到④的推论在这种情况下就预先假定了前提⑤。一个人就不能为了达到⑤而一步就从③论证到④。这种在某种状态中有些人所得较少是为了别人可以发展的陈述，常常正是根据被引来作为支持理由的对一种状态或制度结构的评价。由于这一评价并不只是来自虚拟语句（例如①和③)，对它就必须有一种独立的论证。

---

① 在此我们简化了⑤的内容，但并不损害我们现在的讨论。

正如我们前面所见，罗尔斯认为：

> “由于每个人的幸福都依赖于一种合作体系，没有这种合作，所有人都不会有一种满意的生活，因此利益的划分就应当能够导致每个人自愿地加入到合作体系中来，包括那些处境较差的人们。只要提出的条件合理，这还是可以期望的。上述两个原则看来是一种公平的契约，以它为基础，那些才智较高、社会地位较好（对这两者我们都不能说是他们应得的）的人们，能期望当某个可行的体系是所有人幸福的必要条件时，其他人也会自愿加入这个体系。”①

无疑，差别原则提出了那些才智较低的人们愿意合作的条件。(他们是否能为自己提出更好的条件?) 但是，这是一个那些才智较低的人们能期望得到别人的自愿合作的公平协议吗？在产生社会合作的收益方面，各方的状态是对称的。才智较高者是通过与才智较低者的合作得益的，同时，才智较低者也是通过与才智较高者的合作得益的，但差别原则在这两者之间却不是保持中立的，这种不对称是来自何处呢？

193

也许当一个人问每一方从社会合作中得到多少时，这种对称就被打乱了。这个问题可以在两种意义上理解。一种是比之于人们在非合作体制中的个人持有来问他们从社会合作中得益多少，亦即对每一个人i来说，在$T_i - S_i$之后还有多少？另一种不是比之于不合作状态，而是比之于较有限的合作来问每个人从普遍的社会合作中得益多少。在涉及到普遍的社会合作时，后者是较恰当的提法。因为当对有关普遍社会合作的利益将如何分配的原则达不成普遍协议时，如果有某种别的涉及某些人（而非所有人）的、其成员都能够同意的有利合作安排，那么就不会出现所有人

① 罗尔斯：《正义论》，第15页。

都留在一种不合作的状态中的情况。这些人将加入这种范围较狭的合作安排。为了集中考虑才智较高者与才智较低者一起合作的利益，我们必须试着去设想一些范围较狭的部分的社会合作体系，在那里，才智较高者仅仅在他们本人之间合作，才智较低者也仅仅在他们本人之间合作，并没有任何交叉的合作。两个群体的成员都从他们各自群体的内部合作中得益，比他们若是完全没有社会合作有较大的份额。说一个人从范围更宽广的、天赋较高者与较低者之间的社会合作体系中得益是在下述意义上说的——他从这一更宽广的合作中增加了收益，亦即他在一个普遍合作体系中得到的份额大于他在一个较有限的群体内的（非交叉的）合作中所得的份额。用一个简单的标准，如果某个群体从普遍合作中（比之于较有限的群体内合作）增加的收益要比另一个群体增加的收益大，那么可以说，普遍的合作对才智较高者或较低者有更大的利益。

我们可以思考是否各群体增加的收益存在着不等，以及若存在不等，应当取哪种方式。如果才智较高者的群体包括那些致力于完成某些对别人有巨大经济利益的事情的人，这些事情如新的发明、有关生产或制造的新观念和新工艺、经济工作方面的娴熟技艺等等，[①] 那么，就很难避免这样的结论，即才智较低者将从普遍合作体系中得到比才智较高者更大的利益。从这一结论将引出什么推论呢？我的意思并不是要说才智较高者应当得到甚至比他们在权利体系的普遍社会合作中所得利益更大的利益，[②] 而是说从这一结论中确实会引出一种对下列情况的深深怀疑——以公平的名义给自愿的社会合作（及从它产生的持有系列）施加某些限制条件，以便那些已经从这一普遍合作中得益最多的人甚至还要更

194

① 他们不必是生来就才智较高的。按罗尔斯的用法，"才智较高"仅意味着在经济价值、做事能力和边际产品等方面成就较大。

② 假如他们能辨认他们自己并相互辨认，他们有可能通过结为一个团体，一起与其他人订约而努力争取更大的份额。

得益！

罗尔斯要我们想像才智较低者会这样说："喏，才智较高者，你们会从与我们的合作中得益，如果你们想要我们的合作，就必须接受合理的条件。我们建议的条件是：只要我们能尽可能地得的多，我们就将同你们合作。也就是说，我们合作的条件应带给我们这样一种最大份额——如果试图再多给我们，结果我们反会得到较少。"这一建议的条件到底有多慷慨，我们也许从想像才智较高者做出几乎对称的反建议中可以看出："喏，才智较低者，你们也会从与我们的合作中得益。如果你们想要我们的合作，就必须接受合理的条件。我们建议的条件是：只要我们尽可能地得的多，我们将同你们合作，也就是说，我们的合作条件应给我们这样一种最大份额——如果试图再多给我们，结果我们反会得到较少。"如果这一条件看来是专横的（它确实是如此），为什么那些天赋较低者提出的条件就不是专横的呢？假设某人有勇气直言不讳地陈述第一个建议，为什么才智较高者就不应把第二个建议放在考虑之列呢？

罗尔斯花了许多精力来解释为什么那些条件较差者不应当为得益较少而抱怨。他的解释简单说来是这样的：由于这种不平等会促进其利益，条件较差者就不应当为此抱怨；他在这种不平等的体系中会比他在一个平等体系中得益更多。（虽然他在另一个把某些别人放在他之下的不平等体系中得益可能还要多。）而罗尔斯仅仅在下列段落中讨论了那些条件较优者是否也将，或者应当觉得这一条件是令他满意的（在此 A与B 是任何两个代表人，其中A是条件较优者）：

> "现在的困难是说明A 也没有理由抱怨。也许由于他要让渡一部份利益给 B，他得到的就比本来可能得到的要少。现在我们可以对这个条件较优者说什么呢？首先清楚的是：每个人的福利都依靠着一个社会合作体系，没有它，任何人

都不可能有一个满意的生活；其次，我们只可能在这一体系的条件是合理的情况下要求每一个人的自愿合作。这样，差别原则看来就提供了一个公平的基础，在这一基础上，那些才智较高者，或社会条件较幸运者能够期待别人在所有人的利益都要求某种可行安排的条件下与他们一起合作。"①

196

罗尔斯想像的对条件较优者所说的话，并不说明这些人就没有理由抱怨，也全然没有减轻他们可能产生的抱怨的份量。每个人的幸福都依赖于社会合作，没有这种合作，任何人都不可能有一种令其满意的生活——这些话也可以由提出任何别的原则、包括提出最大限度地提高才智最高者状况的原则的人们来对那些才智较低的人们说。同样，说只要条件合理，我们就能要求别人的自愿合作也是如此。问题是，什么样的条件将是合理的？罗尔斯想像的这些话迄今只显示了他的问题；这些话并不能把他提出的差别原则与几乎是对称的反建议区别开来——比方我们前面设想的才智较优者的建议，或任何别的建议。所以，当罗尔斯继续说："这样，差别原则看来就提供了一个公平的基础，在这一基础上，那些才智较高者，或社会条件较幸运者能够期待别人在所有人的利益都要求某种可行安排的条件下与他们一起合作"时，这一推论就是令人迷惑不解的，因为，在这一推论之前的句子是在他的建议与任何别的建议之间保持中立的，差别原则提供了一个合作的公平基础的结论，并不能够从它前面的句子中推演出来。罗尔斯仅仅是重复地说它看来是合理的，而对那些并不觉得它合理的人们，他并没有提出令人信服的回答。罗尔斯并没有说明，条件较优者A为什么没有理由因自己被要求为了使另一个人B比他本来要有的状况更好而减少自己的收益抱怨。他不可能说明这一点，因为A确有理由抱怨。难道不是这样吗？

197

① 罗尔斯：《正义论》，第103页。

怎么可能假设才智较低者提出的条件是公平的呢？让我们设想这样一块不知从何而来的社会馅饼，任何人对其任何部分都不拥有权利，也无人比任何别人有更多的要求权，但却必须在人们中达成一个如何分配它的全体一致的协议。无疑，撇开谈判中的威胁或拖延不谈，一种平等的分配将被建议，并被看作是一个看来合理的解决办法。（在谢林的意义上，它是一种聚焦的办法。）假如不知何故这一馅饼的大小并不是确定的，也不知何故人们认为实行一种平等的分配将导致一块比其它分配要小的馅饼，人们可能会乐意同意一种扩大最小份额的不平等分配。但在实际生活中，这一认识不是说明对馅饼的份额有着不同的权利要求吗？谁是能使馅饼扩大的人呢？是否给他较大的一份，他就会去做这件事，而在平等分配的体制下给他平等的一份他就不会去做这件事呢？要提供给谁一种利益刺激以使他做出这种较大的贡献呢？（在此不谈那种错综复杂的共同产品，而是假设人们知道刺激要付给谁，或至少在事后要付给他一笔奖金。）为什么这种可鉴别的不同贡献导致不同的权利呢？

假如事物都是象"吗哪"[①]一样从天而降，没有任何人对其任何部分有特殊的权利，且如果不是所有人都同意一种特殊分配就不会有"吗哪"从天而降，这种东西不知何故依赖于这种分配的话，那么，下述要求看来就是合理的——要求那些被规定不能通过威胁、拖延而争取特别大的份额的人们，同意按差别原则来实行分配。但是，在考虑如何分配人们生产的东西时，这能是一种恰当的模式吗？有什么理由认为存在着不同权利的状况，会象权利相同的状况一样引出同样的结果呢？

一种要在不知道自己的情况或其历史的理性人中间确立分配

① 《圣经》中所说的以色列人在荒郊得自天降的食物。——译者

正义原则的程序，将一定会同意以正义的目的原则作为基本的原则。也许有些正义的历史原则能从目的原则中引出，就象功利主义者试图从他的目的原则中引出个人权利对惩罚无辜者的禁止等等一样，也许这样的论据甚至能塑造得适合于权利原则。但看来没有任何原则能够首先被罗尔斯原初状态中的人同意。因为汇集在一起的人们是在无知之幕后决定谁得到什么的，他们不知道任何人们可能有的特殊权利，他们将把所有的一切都作为从天而降的吗哪来分配。①

199

假设有一群学了一年的学生进行考试，得到了从0到100的不同分数，但他们尚不知道谁得了多少分。他们现在聚到了一起，在谁都不知道自己得多少分的情况下，被要求在他们中间按某一分数总额分配分数（这一分数总额实际上就是他们从教师那里得到的分数的总和）。首先，让我们假设他们要共同决定对分数的一种特殊分配，他们要给出席会议的每个人以一个特定的分数。在此，假定他们互相威胁的能力得到了足够的限制，他们也许将同意每个人都得到同样的分数，每个人的得分等于总分除以人数之商。他们肯定不会去试图发现他们实际已得到的那一特殊得分系列。但我们接着假设在他们集会地点的布告栏中贴了一张题之为"权利"的纸，上面列出了每个人的名字及其分数，这一分数表与教师的打分相同。然而，这一特殊分配还是不会被那些平时成绩差的学生赞同。即使他们知道"权利"的意思是什么（也许我们必须假设他们不知道，以符合罗尔斯的原初状态在人们的计算中没有道德因素的条件），为什么他们应当同意教师的分配呢？他们有什么自利的理由去同意它呢？

200

我们接着假设他们一致同意不介入一种特殊的分数分配，而

① 原初状态中的人是否问过他们自己：他们究竟有无权利来决定一切事物要如何分配呢？也许他们推测过既然他们是在决定这一问题，他们必须假定他们是有权这样做的，所以特定个人就对持有没有任何特定权利（因为那样的话，他们就无权在一起决定怎样分配全部持有了），所以一切东西都可以合法地被看作是天降的吗哪。

是宁可来决定指导分配的一般原则。什么样的原则将被选择呢？那种给每个人以同样分数的平等原则将有一种明显的优势被选择。如果事情转成这样：分数总额是随他们划分它的方式变化的，依赖于他们中谁得到某一分数的情况，而且虽然他们相互之间并不竞争，但还是期望得到一个较高的分数(例如，他们中每个人都与另一个集体的成员竞争某种地位)，那么，象最大限度地增加最低分数的分配原则就可能会是合理的原则。这些人将同意分配的非目的的历史原则吗，即他们会同意根据一个有资格和不偏不倚的教师对他们试卷的打分来给每人以分数吗？① 如果所有决定者都知道这种特殊分配是由历史原则产生的，他们将不会同意它。因为那样的话，情况就将等同于先前他们决定一种特殊分配时的情况，而我们在前面已经看到，他们将不同意按权利的分配。那么假设这些人不知道这种特殊分配实际是由历史原则产生的。他们不可能由于历史原则在他们看来是正义或公平的而导致选择这种原则，因为任何这样的概念都不允许在原初状态中活动。(否则，人们在那里就会象在此一样争论正义的要求是什么了。)每个人都要进行一种计算，以决定接受这种分配的历史原则是否符合他自己的利益。在历史原则下，分数要依赖于天赋和智力的发展，依赖于人们努力的程度，以及偶然情况等等，而对这些因素，原初状态中的人们几乎一无所知。(如果某人想既然他在有关原则的思考中推理得这么好，那么他一定是智力秉赋较高的一个，这种想法是冒险的。谁知道别人在他们的推理过程中使用了多漂亮的论证！也许他们为了策略的原因秘不示人。)每个原初状态中的人，都将按不同的方面做一些有关自己地位的概率计算。所有人的概率计算都导致把历史性的权利原则看得比其它原则更优先，这看来是不太可能的。试考虑我们可称之为反权利原则的原则。它建议

201

① 我的意思并不是说所有教师都是这样的，甚至不是说在大学里的学习应该打分数。我只是想举一个读者较熟悉的有关权利的例子，以考察原初状态中做出决定的问题。

按量的次序画出一张历史权利的表格，给予历史上权利最少的人以最多的权利，历史上权利次少的人以次多的权利，等等。[①] 在罗尔斯原初状态中的自利者的任何概率计算，或我们所考虑的学生们的任何概率计算，从他们自身的利益出发，都将导致他们把权利和反权利原则看作是等价的！（有什么计算能使他们把其中的一个原则看成是优于另一个呢？）他们的计算将不会导致他们选择权利原则。

人们在原初状态的无知之幕后面所面临的这种选择的性质，使人们只能选择目的的分配原则。自利的人评价任何非目的原则，都是根据它对他产生什么效果；他对任何原则的计算，都集中于他在这一原则下会得到什么结果。（这些计算还包括他要进行的劳动的考虑，而这并不出现于分数的例子中，除非作为已经做出的劳动的降价。）这样，对于任何原则，一个原初状态中的人都将主要关注那一原则将导致的物品分配 D，或关注那一原则可能导致的 D_1，……，D_n 的概率分布，关注他在每种分配 D_i 中占据每一地位的概率（假设那一原则将实现）。如果他不用个人概率的规则，而是用决策论者讨论过的某一别的决定规则，这一点也还是相[202]同。在这些计算中，这一原则所扮演的唯一角色就是产生对物品的一种分配（或他们关心的无论别的什么东西），或产生对物品分配的某种概率分布。不同的原则仅仅是按照它们产生的各种分配来进行比较。这样，原则就从画面上隐去，每个自利的个人就都是在不同结果的分配中进行选择。原初状态中的人们或者直接同意一种结果分配，或者同意一个原则。如果他们同意一个原则，他们的同意仅仅是根据对结果分配的考虑。他们同意的基本原则，他们能一致倾向于达成协议的原则，一定是目的-结果的原则。

罗尔斯的理论结构不可能产生一种权利或历史的分配正义

① 但重述这种权利量的理由，并没有准确地包含权利原则的内容。

观。由他的程序产生的目的正义原则可能在与事实信息结合时，被用来引出历史-权利原则，这些历史-权利原则隶属于一种非权利的正义观之下。① 弄清怎样引出历史-权利原则和解释这些原则的特殊联系是困难的。任何想从目的原则引出接近于获取、转让和矫正原则的准则的尝试，都会使人觉得就象功利主义者的那种扭转——他们试图从功利原则引出（接近于）通常的正义准则的东西，但他们并没有实现所期望的结果，他们为他们试图达到的那种结果提供的是错误的理由。如果历史-权利原则是基本的，那么罗尔斯的结构至多产生出类似于它们的东西，它将为它们提供错误的理由，从它引申的结果有时将和正确的原则冲突。在罗尔斯原初状态中选择原则的人们的整个程序，实际上预先假定了这样的前提：任何历史-权利的正义观都是不正确的。

人们可能反对我们的论证说，罗尔斯设计的程序是用来确立有关正义的全部事实的，他的理论没有提供任何独立的权利概念，因而不能用这种概念来批评他的理论。但我们并不需要任何特别建立起来的历史-权利理论作为根据来批评罗尔斯的结构。只要这类基本的历史-权利观点有一个是正确的，罗尔斯的理论就会是不正确的。这样，我们就能对罗尔斯提出的理论类型和 203 它必然产生的原则类型做出这种结构性的批评，而无须首先充分地阐述一种可代替他的理论的特殊历史-权利理论。除非我们确信不可能达到任何恰当的历史-权利理论，否则我们将会走入歧途，去接受罗尔斯的理论，接受他把此作为无知之幕后的合理自利的个人选择某个原则的问题而作的详细阐述。

由于罗尔斯的结构不会产生一种历史或权利的正义观，从这一否定性的方面就可以看出他的结构的某些特征。除了注意这些特征，比方说，注意罗尔斯的结构原则上不能产生一种权利或历

① 若干年前，海耶克在《自由宪章》第3章中证明，一个自由资本主义社会，会比任何别的制度更多地提高那些处境最差者的地位。用现在的话来说，他证明自由资本主义社会最好地满足了差别原则这类目的正义原则。

史正义观的特征，我们是否还做了一些别的事情呢？我们必须说，这一结构原则上不能产生任何别的观念，除了它实际产生的观念——在这个意义上，这种批评是不是一种无力的批评呢？我们的批评比这一说法更深一步看来是清楚的（我希望读者也清楚这一点），但要准确地概括出衡量深浅的必要标准则是不容易的。为了不使这种批评显得残缺不全，让我们补充道，正如罗尔斯所说，（最突出地表现出排除对权利观念的协议的）无知之幕的根本观念，是要防止某些人把原则剪裁得适于他自己的利益，把原则设计得赞成他的特殊状况。但无知之幕并不止做这些事，它也确实使任何对权利的考虑都不能进入那些一无所知、道德中立的个人的合理计算之中，这些人被限制在一种仅反映道德的一些形式条件的状态中做决定。也许，在类似罗尔斯的结构中，有些比无知之幕弱的条件能够有助于排除对原则的特殊剪裁，或者，也许某种选择状态的别的“类似结构”的特征能够被阐述得反映权利的考虑。但就现状看，在原初状态中并没有反映出任何形式的对权利的考虑，这些考虑甚至没有被放进来作为被否定、被凌驾的对象或以另一种方式被排除。由于没有任何权利原则的微光射进原初状态的结构，这些原则就决不可能被选择。罗尔斯的结构原则上是不可能产生它们的，当然，这并不是说权利原则（或“自然的自由原则”）就不能写到原初状态中人要考虑的原则的表格上。罗尔斯甚至没有做这件事，也许因为很清楚：把它放到那里考虑是毫无意义的。

大 与 小

我们先前注意到怀疑是否存在独立的权利概念的反对意见。这联系于罗尔斯的这样一个主张——他认为他概括的原则仅适用于整个社会的基本的大结构，而任何反对它们的小事例都将是不切题的。从其外表判断，差别原则是不公平的（虽然这将与原初状态中的选择者毫无关系），对它能举出大量的反面事例，这些反

例多为能容易理解和把握的日常的小事例。但罗尔斯并不认为差别原则将适用于一切状态，而认为它只适用于社会的基本结构。我们怎么确定它是否适用于这种基本结构呢？由于我们可能对我们的制度和整个社会结构是否正义的判断信心不足，我们可能试图通过注意我们较易把握的小事情而支援我们的判断。在我们许多人看来，达到罗尔斯所称的“反省的平衡”过程的重要一环，将是由我们在假设的小事情上试图找到原则的思想实验所构成的。在我们所尊重的判断中，如果它们不适用于小事情，那么它们就不是普遍可以接受的。我们可能认为，既然正确的正义原则是普遍适用的，那么不适合于小事情的原则就不可能是正确的。无论如何，由于柏拉图的缘故，我们的传统看法一直是认为可以试着在大范围和小范围内寻找原则。柏拉图认为大写的原则较易辨明，另一些人的想法则可能恰恰相反。

205

然而，罗尔斯的论述仿佛是以不同的原则分别用于大结构与小结构，分别用于社会的基本结构和我们能理解和把握的日常事态。正义的基本原则是以这样的方式出现吗？它仅仅适用于最大的社会结构却不适用于其部分吗？也许一个人认为有这样的可能性：整个的社会结构是正义的，即使它的各个部分都是不正义的，因为每个部分中的不正义不知何故相互平衡和抵消掉了，结果整体也就不是不正义的了。但是，一个能满足最基本的正义原则的部分，倘使它不能完成假定的平衡另一种存在的不正义的任务，它就还是明显地是不正义的吗？也许是这样，如果一个部分涉及某一专门领域。但一个正规、通常和日常的部分，不具有任何反常特征的部分，肯定在它满足正义的基本原则时要成为正义的，如果它没有成为正义的，就必须提供专门的解释。一个人不能仅仅说他是在谈论只适用于基本结构的原则，就不让人们以日常的反面事例来提出诘问。究竟基本结构有哪些小事情不具有的特征，以致某些专门的道德原则仅仅适用于它而在其他地方却不被接受呢？

只注意所描述的复杂整体的直觉性正义，将给论述带来一些特殊的不利。由于复杂整体不可能容易地探察，我们也就难于抓住一切相关的因素。一个社会整体的正义可能有赖于它对一系列不同原则的满足，这些原则虽然分别地看都是有说服力的（根据它们用于广泛不同的小事例的情况），但在合到一起时却可能产生奇怪的结果，亦即一个人可能感到惊奇，惊奇究竟哪一种（那唯一的一种）制度形式能满足所有这些原则。(试比较于在发现究竟是什么唯一地满足了一系列不同的和个别说来是有说服力的恰当条件时感到的惊奇，以及对这种发现多么富于启发性所感到的惊奇。)或许那个将要大写的原则是一个简单的原则，而当这样做时，事情一眼看去是很让人奇怪的。我并不是说新的原则在大范围内的出现是令人奇怪的，而是说旧的小事例到了大范围内如何被满足是令人奇怪的。如果情况是这样，那么一个人就不应当依赖有关整体的判断，把它们作为唯一或者主要的论据来检查他的原则了。要改变一个人对一个复杂整体的直觉判断，一个主要的途径就是使之看清原则在较大范围内的常常令人奇怪的应用是否稳固地建立在小事例的水平上。同样，发现一个人的判断是错误的，常常必定要通过原则立足于小事例水平上的严格应用来推翻其判断。由于这些理由，试图通过排除对原则在小事情上的验证的理论来保卫原则就是不可取的。

206

我想，撇开对基本原则在小事上的验证的唯一理由是：这些小事情把一些特殊的权利放进自身中了。当然，继续论证的话，所考虑的基本原则就将与这些权利冲突，因为原则要在比这种权利更深的层次上活动。而由于它们要在比这种权利更深的层次上活动，就没有哪个在自身中包括了权利的小事情能被用作一个例证来测试这些基本的原则了。我们要注意这一推理承认：罗尔斯的程序假定任何基本的权利观点都是不正确的，假定有某种任何权利都达不到的深刻层次。

所有权利都可以在相对表面的层次上调节么？例如，人们对

他们自己身体各部分的权利可以在表层调节么？对最大限度地提高那些状况最差者地位的原则的一种应用，正好涉及到对身体器官的强制再分配（“你已经用眼睛看了这么多年，现在要把你的一只眼睛——甚至两只——移植到另一个盲人身上去”），或者使一些人早些死去，以用他们的身体提供必要的器官，来拯救本来将早夭的人的生命。[①] 举这样的例子听起来有些歇斯底里。但我们也是被迫用这种极端的例子来考察罗尔斯禁止用小的反例验证是否合理。并非所有小境况中的权利都可合理地解释为表层的，因而被看作是不适于用来验证所建议的原则的——这一事实在我们强调那些显然不以社会或制度为基础的权利时表现得特别明显。这样的事例（其详细的规定我把它留给胆大的读者）是由于什么理由而被归之为不可用的呢？根据什么认为基本的正义原则只需适用于一个社会的基本制度结构呢？（我们不可能把这种有关身体器官或结束人们生命的再分配实践放进一个社会的基本结构吗？）

207

我们因罗尔斯的理论与正义的历史-权利观念根本不相容而批评它是具有讽刺意味的。因为罗尔斯的理论本身描述了一个抽象的产生结果的过程。他并没有提出一种直接的演绎论证，把他的两个正义原则从规定了它们的其它陈述中推演出来。罗尔斯的论证的任何演绎都包含有元陈述，即有关原则的陈述：诸如象任何被某种状态中的人们同意的原则都是正确原则的陈述。根据一种说明在那种状态中的人将同意原则 P 的论证，一个人能推出 P 是正确的，然后再演绎这一P。在论证的某些地方，“P”是在引号中出现的，以使这个论证区别于对 P 的真实性的一种直接演绎论证。代替一种直接演绎论证的是规定一种状态和过程，任何将从那一状态和过程中出现的原则都被认为是正义的原则。（在此

① 鉴于罗尔斯论证的弱点，这一问题是特别严重的，罗尔斯在第82节论证说，自由原则以词典式次序优先于差别原则。

我略去了在一个人想要获得什么样的正义原则和一个人规定什么样的最初状态之间的复杂关联的问题。)正象在一个权利理论家看来，任何从一个（由转让原则规定的）合法过程出现的持有系列都是正义的一样，在罗尔斯那里，任何通过一致同意的有限过程而从原初状态中出现的原则系列，都是（正确的）正义原则系列。两种理论都规定了起点和转变过程，两种理论都接受由此产生的任何结果。按照这两种理论，无论什么结果都要因其起源和历史而被接受。任何涉及一个过程的理论，都必须从某种本身并不是作为过程的结果而得到证明的东西开始（否则，它就必须再往前追溯）——或者从支持这一过程的基本优先性的一般陈述开始，或者从这一过程本身开始。权利理论和罗尔斯的理论都涉及到一个过程。权利理论规定了一个产生持有系列的过程。隐涵在这一过程中、以这一过程作为其题材的三个正义原则（获取、转让与矫正原则），本身是分配正义的过程原则而非目的原则。它们规定了一个正在进行的过程，而没有规定它要产生何种结果，没有提出它必须满足的外在模式化的标准。罗尔斯的理论为产生正义原则而达到一个过程 P，这一过程 P 涉及到原初状态中的人在无知之幕后同意某些正义原则。根据罗尔斯的意见，任何从这一过程 P 出现的原则都将是正义的原则。但正如我们已经论证过的，这一产生正义原则的过程 P 本身不可能产生作为基本正义原则的过程原则。P 一定会产生目的或结果原则。即使罗尔斯理论中的这一差别原则将适用于一种正在进行的连续制度过程（这种过程包括依据这一原则所支配的制度期望而获得的权利，以及从纯粹程序正义获得的权利等等），它还是一个目的-结果原则(但不是一个即时原则)。差别原则规定了这一正在进行的过程要产生何种结果，提出了一种它必须满足的外在模式化的标准，任何没有满足这一标准测试的过程都被拒绝。仅仅由某个原则调节一个正在进行的制度过程的事实并不就使它成为一个过程原则，否则，功利主义原则也将是一个过程原则了，而非它确实是的那种

208

目的原则。

这样，罗尔斯的理论结构就提出了一种二难推理。如果过程是更重要的，那么罗尔斯的理论就是有缺陷的，因为它不能产生正义的过程原则。如果过程不那么重要，那么罗尔斯为推出原则而提出的过程P对产生的原则就只提供了一种不充分的支持。契约的论据体现了这样的假定：任何从某种过程产生的东西都是正义的。一种契约论据的根本力量正在于这种基本假定的力量。那么，把契约论据建构得不让过程原则成为据以判断一个社会制度的分配正义的基本原则就是毫无道理的，把契约论据建构得使其结果不可能成为与它依据的假定同类的原则也是毫无道理的。① 如果过程对支持一个理论是足够好的，那么它们对这一理论的可能结果也是足够好的。一个人不能够前后不一。 209

我们应当注意：差别原则是一种特别强的模式化目的原则。让我们说，如果某一分配原则认为某一分配是公正的，但假设从这一分配中勾销某些人及其份额，这一原来是公正的分配就会变成一种在这一原则看来是不公正的分配，那么这一分配原则就是有机的原则。有机的原则强调各种特征依赖于全面的模式。与此对照的是，那种主张"按照每个人在一特殊天赋D方面的得分给予每个人"的模式化原则就不是有机原则。如果一种分配满足了这个原则，当某些人及其持有被勾销时，它将继续满足这一原则，因为这一勾销不会影响余下的人们的持有比率，也不会影响他们在这种天赋D方面得分的比率。这些不变的比率将继续保持原样，继续满足这一原则。

差别原则是有机的原则。如果状况最差群体及其持有从一种状态中被勾销，就不能保证说在这种勾销之后的状况和分配将继续最大限度地提高新的状况最差群体的地位。也许，假如顶层群

① "原初状态的观念是要建立一个公平的程序，以便其中同意的任何原则都将是公正的。目的是要把纯粹程序正义的概念用作理论的一个基础。"罗尔斯：《正义论》，第136页。

体拥有甚至更少的话，新的底层群体本来可以得到更多（虽然并无从顶层群体向先前的底层群体转让的途径。）①

满足不了勾销条件（即一种分配在勾销某些人及其持有的情况下仍保持其正义性的条件）是有机原则的标志。也请考虑另一个增加的条件，即认为如果两种（对没有联系的两群个人的）分配都是正义的，那么，由结合这两种正义分配而构成的分配也是正义的。（如果一种分配在地球上是正义的，另一种分配在某个遥远行星上也是正义的，那么这两种分配的总和也是正义的。）"按照每个人在一特殊天赋D方面的得分给予每个人"的分配原则就违反了这一条件，因此让我们说它是非集合的原则。因为，虽然在每一群体内所有份额的比率都符合D方面得分的比率，它们在两个群体之间却不必符合。持有正义的权利原则同时满足了勾销和增加的条件，权利原则是非有机的和可集合的。

在离开差别原则的性质这一主题之前，我们应当提一下托马斯·斯坎农的有趣的、但我想是不正确的看法。斯坎农认为："看来没有任何与差别原则有明显区别的合理原则，在差别原则与严格平等之间没有中间道路好走。"② 怎么能够说除了绝对平等之外，就没有任何将排除严重的不平等、以达到稍稍有利于状况最差者的看来合理的平等主义原则呢？对平等主义者来说，不平等是一种代价，一种负因素。严格的平等主义者不允许任何不平等，把一种不平等的代价看得无限大。而差别原则则不管这一代价有多大，只要它将（给状况最差群体）带来某种哪怕是微小的利益，就允许付出这种代价，这并没有把不平等看作一种重要的代价。我在进行评论时想起了下面的原则，可称之为平等主义的

---

① 这样，差别原则就造成了两种利益冲突，一种是顶层和底层的利益冲突，一种是中间阶层和底层的利益冲突，因为如果处在底层的那些人走了，差别原则就可用来改善原来居中层的人们的地位，这些人将变成新的底层群体，其地位要最大限度地予以提高。

② 托马斯·斯坎农：《罗尔斯的正义论》，载《宾夕法尼亚大学法律评论》，1973年6月号，第1063页。

一般原则1：一种不平等仅仅在其利益超过代价时才可得到自身正当的证明。仿效罗尔斯，我假设这些利益仅仅是给状况最差群体的利益。我们将怎样衡量其代价呢（以一种可与其利益比较的方式）?这种代价应当代表一个可以以各种方式叙述的社会中不平等的总量。所以，让我们把状况最好者与状况最差者之间的差别，作为一个特殊体系内不平等（及其代价）的尺度来考虑。设X_W是体系X之下状况最差者的份额，设X_B是体系X之下状况最好者的份额，设E是一个有效率的平等体系（在那里每个人都得到不少于任何别的平等体系中的份额）。($E_B = E_W$)——这样我们就得到下列平等主义一般原则1的第一个规定。(其它的规定将使用其它的不平等尺度。）如果$U_B - U_W > U_W - E_W$(或者应当是$\geqslant$?)，一个不平等体系U就得不到证明。一种不平等只有在它给状况最差群体的利益($U_W - E_W$)大于(或等于?)这种不平等的代价（$U_B - U_W$)时，它才是可以证明的。(注意这涉及到一个差距表的尺度，以及人际比较。)这是一个平等主义者可能觉得有吸引力的中间立场，是一个比差别原则更强的平等主义原则。

211

除了严格的平等主义之外，甚至有一种更严厉的平等主义原则。支持这种原则的理由，类似于因道德原因而拒绝一种简单的代价-利益原则的考虑。① 这将给出我们平等主义的一般原则2：一种不平等的体系U只有在下列两个条件下才可证明：A.其利益超过其代价；B.没有别的不平等体S系，其不平等的程度较轻，以致U对S多出的利益不超过U对S多出的代价。象前面一样，把$X_B - X_W$作为一个体系中X的不平等代价，我们得到的平等主义一般原则2的第一规定如下：一种不平等的体系U仅在下列条件下被证明：

a. $U_W - E_W > U_B - U_W$；

b. 没有这样的体系S，在那里，

① 见我的《道德复杂性与道德结构》，尤见第11—12页。

$S_B - S_W < U_B - U_W$，及

$U_W - S_W \leqq (U_B - U_W) - (S_B - S_W)$

（注意b 成为：没有这样的体系S，其不平等程度较U为轻，以致U对 S 多出的利益少于或等于它多出的代价。）

我们可以按平等主义严格性的递进次序列出如下原则：差别原则；平等主义一般原则 1 的第一规定，平等主义一般原则 2 的第一规定；以及严格平等的原则（选择 E）。一个平等主义者确实将发现中间的两个原则要比差别原则更有吸引力。（这样一个平等主义者可能想考虑：原初状态结构或其中人们的性质要发生什么变化才能导致这些平等主义原则被选择。）当然，我自己并不是暗示这些平等主义原则是正确的。但考虑它们有助于准确地说明差别原则的平等主义程度，使那种以为它是除了严格平等之外最合理的平等主义原则的观点看来并不那么合理。（然而，也许斯坎农的意思是说任何更严格的平等主义原则都将把一种代价归咎于不平等，以前尚未给出任何理论，证明能使一个人算出准确的代价。）

212

有一种方式我们应当提一下，甚至平等主义程度更高的原则也都能通过这种方式从罗尔斯的原初状态中产生。罗尔斯设想由无知之幕后的理性自利的个人来选择要支配他们的制度的原则。在他著作的第三编中，他进一步设想，当人们在一个体现了这些原则的社会中成长时，他们借此发展起一种正义感和一种特殊的心理（对他人的态度等）。我们把这称之为论证的第一阶段。论证的第二阶段将涉及到那些作为第一阶段产物以及与第一阶段的原则相符的一个社会产物的人们，要再一次把他们放在一个原初状态中。在第二阶段的原初状态中，是那些作为第一阶段产物的有特定心理和正义感的个人，而不再是那些只是合理自利的个人。现在这些人来选择将支配他们要生活在其中的社会的原则。他们在第二阶段选择的原则将与其他人在第一阶段选择的原则一样吗？如果不一样，设想人们在一个体现了第二阶段的原则的社会

中生活，弄清他们将发展起一种什么心理，又把这些作为第二阶段产物的个人再放进一种第三阶段的原初状态，继续象前面一样重复这一过程。我们说：这一重复的原初状态将产生特殊的原则P，只要：（1）有一个P在其中被选择的n阶段的原初状态，P也在n+1阶段的原初状态中被选择，或者（2）如果在每个新阶段的原初状态中都是新原则被选择，那么这些原则都趋向于以P为极限。否则，就没有任何特殊的原则要由重复的原初状态产生了，例如，连续阶段的原初状态在两组原则之间之间摇摆不定。

罗尔斯的两个原则实际上是由这种重复的原初状态产生的么？也就是说，带有罗尔斯描述为他的两个正义原则的活动产物的特殊心理的人们，当他们被再放置在一个原初状态中时，他们本身将恰好选择这两个原则么？如果是这样，这将加强罗尔斯的结论。如果不是，我们就面临这样的问题：是否任何原则都是由原初状态产生的；它们是在什么阶段上产生的（或者它们是在极限产生的）；这些原则精确地说是些什么样的原则。这对那些不同意我的反对论证，而是选择在罗尔斯的结构中工作的人来说，看来将是一个有趣的探讨领域。 213

自然资质与任意性

罗尔斯最接近于考虑权利体系的地方，是在他讨论他称之为"自然的自由体系"的段落：

> "自然的自由体系选择一种有效率的分配方式的过程大致如下：让我们假定，我们从经济理论得知：在一种典型的市场竞争经济的条件下，收入和财富将以一种有效率的方式分配；这种始终起作用的有效率的分配是由资源的最初分配决定的，亦即由收入和财产、自然才干和能力的最初分配决定的。正是在所有这些最初分配的条件下，达到了一种确定的有效率的结果。最后，倘若我们要把这一结果接受为正义

的而不仅仅是有效率的，我们就必须接受那个在某个时候决定了资源的最初分配的基础。

在自然的自由体系中，最初的分配是由隐含在“向才能开放的前途”这一概念中的安排所调节的。这些安排以一种平等自由的背景（由第一个原则指定的）和一种自由的市场经济为先决条件。它们要求一种形式的机会平等，即所有人都至少有同样的合法权利进入所有有利的社会地位。但由于没有做出努力来保证一种平等的或相近的社会条件（除了保持必要的背景制度所需要的之外），资源的最初分配就总是受到自然和社会偶然因素的强烈影响。比方说，现存的收入和财富分配方式就是自然的资质（自然禀赋，即自然的才干和能力）的先前分配累积的结果，这些自然禀赋或得到发展，或不能实现，它们的运用在一定时间内受到社会环境以及诸如好运和恶运这类偶然因素的有利或不利的影响。我们可直觉到，自然的自由体系最明显的不正义之处就是它允许分配的份额受到这些从道德观点看是非常任性专横的因素的不恰当影响。”①

在此我们看到，罗尔斯拒绝一种自然的自由体系的理由如下：它“允许”分配的份额受到从一种道德观点来看是非常任意专断的因素的不恰当影响。这些因素是：“在一定时间内受到社会环境以及诸如好运和恶运这类偶然因素影响的自然才干和能力的先前分配。”请注意：罗尔斯完全没有提到人们怎样选择发展他们自己的自然资质。为什么把这一点忽略了呢？也许是因为这类选择也被看作是人们不能控制的因素的产物，因此“从道德观点看是任意的。”“认为一个人应得能够使他努力培养他的能力的优越

214

① 罗尔斯：《正义论》，第72页。罗尔斯继续讨论了他所谓的对其两个正义原则的自由主义解释，这种解释排除了社会偶然因素的影响。

个性的断言，同样是成问题的，因为他的个性在很大程度上依赖于幸运的家庭和环境，而对这些条件他没有任何权利。"① （在此预先假定了一种什么样的个性及其与行为联系的观点呢？）"从一种道德的观点来看，自然天赋的最初资质和早期生活中发展和教养的偶然性是任意的。……一个人愿意做出的努力是受到他的天赋才能和技艺、以及他可选择的对象影响的。在其它条件相同的情况下，天赋较好的人更可能做出认真的努力……"② 这一论证可以通过把人的一切有价值的东西完全归因于某种"外在"的因素而继续进行下去，直到成功地否认一个人的自主选择和行为（及其结果）。如此贬低一个人的自主性和对他行为的首要责任，对一个本来希望支持自主存在的尊严和自重的理论来说是一件冒险的事情，特别是对于一个其原则（包括一种善论）如此依赖于人们的选择来建立的理论就更是如此。人们会怀疑：这种作为罗尔斯理论前提和依据的相当成功的人类形象，是否能与它试图达到和体现的人类尊严的观念相适应。

在我们探讨罗尔斯拒绝自然的自由体系的理由之前，我们应当注意那些在原初状态中的人的状况。根据罗尔斯的意见，自然的自由体系是对他们所接受的一个原则的解释，这一原则是：社会和经济的不平等要如此安排，使人们可以合理地期望它们符合每一个人的利益，并规定各种地位和职务向所有人开放的条件。但原初状态中的人是否明确地在对这一原则的所有解释中进行过考虑和选择是不清楚的，虽然这种解释看来是最合理的解释。（罗尔斯在第124页上列举的提供给原初状态中的人考虑的正义观表格中并不包括自然的自由体系。）无疑，原初状态中的人明确地考虑和选择以下这一种解释——差别原则。罗尔斯并没有说明原初状态中考虑过自然的自由体系的人为何要拒绝它。他们的理由不可能是说：它使分配依赖于一种在道德上看来是任意的天赋因 215

① 罗尔斯：《正义论》，第104页。
② 同上书，第311—312页。

素的分配。正象我们前面所见的，我们必须假定的是原初状态中的人们的自利计算并不（也不可能）把他们引向采用权利原则。无论如何，我们的评价与罗尔斯的评价建立在不同的考虑上。

罗尔斯对原初状态及其选择地位的设计有一点很明确，就是要体现和实行他的下述反省评价——不允许持有的份额受自然资质的影响。"一旦我们决定寻求一种可使自然天赋和社会环境中的偶然因素归于无效的正义观，我们就被引导到这些原则……"①（罗尔斯对这一要使自然天赋和社会环境中的偶然因素归于无效的主题，做了许多散见各处的评论。）这一追求确定了罗尔斯理论的基本形象，成为他规定原初状态的根据。这并不是说那些应得他们的自然资质的人若处在罗尔斯的原初状态中就要做出不同的选择，而是说对这些人，罗尔斯大概不会坚持，那些要支配他们的相互联系的正义原则，要由他们在原初状态中的选择来确定。记住罗尔斯的结构相当依赖于这一基础是有用的，例如，罗尔斯争辩说，某些平等主义的要求不是由于嫉妒产生的，而是由于这些要求符合他的两个正义原则，由于人们对不正义感到愤恨。②正如罗尔斯所认识到的，③如果这一藏于原初状态（是它产生了罗尔斯的两个正义原则）之后的考虑本身就体现了嫉妒或以它为基础，那么这一论证就会从根本上被推翻。所以，我们除了想理解罗尔斯对其它观念的拒斥，评价他对权利理论所做的有力批评之外，还想评论藏于他理论内部的某些理由——这些理由为探寻一种旨在抹去社会环境和自然资质中的差别（以及由它们产生的社会差别）的正义观提供了动力。

216

为什么个人的持有不可以部分地依赖于其天赋呢？（它们也将依赖于这些天赋的发展和使用方式。）罗尔斯的回答是：这些自然资质或天赋是不应得的，从"一种道德观点看是任意的"。

---

① 罗尔斯：《正义论》，第15页。
② 同上书，第538—541页。
③ 同上书，第538页。

有两种理解这一回答的方式：它可能是那种想证明按照自然差别来分配的结果应予以取消的论证的一部分，对此我将称之为肯定的论据；它也可能是下述论证的一部分——想反驳一种可能的坚持认为按自然差别分配的结果不应归于无效的论证，对此我称之为否定的论据。一方面是肯定的论据，试图证明应当取消按自然差别分配的结果；另一方面是否定的论据，仅仅是反驳某一种认为不应取消差别的论证，但仍留下下述可能性——（由于别的理由）而认为差别不应取消。（这种否定的论据也把下面的问题，即是否要取消按自然差别分配的结果，作为一个大概在道德上是中性的问题；它注意到了说事情应当是这样，与说事情并不是它不应当是的那种情形这两种说法的不同。）

肯定的论据

我们将从肯定论据开始。在一种旨在证明从天赋差异产生的持有差别应当取消的论证中，认为天赋差别从道德观点看是任意的观点是怎样活动的呢？我们将考虑四种可能的论据，首先是论据A：

1． 任何人都应在道德上应得他的持有，不应允许人们有他们不应得的持有。

2． 从道德上看人们并不应得他们的自然资质。

3． 如果一个人的X部分地决定着他的Y，那么，如果他的X是不应得的，他的Y也就是不应得的。

因此：

4． 人们的持有不应当部分地受他们的自然资质决定。

217

这一论据是其它类似的、较复杂的论据的一个代表，① 但罗

① 例如：
1． 在两个人的持有之间的差别应当是道德上应得的，道德上不应得的差别不应存在；
2． 人在自然资质方面的差别是道德上不应得的；
3． 由其它不应得的差别部分决定的人的差别本身是不应得的。
因此：
4． 人们持有之间的差别，不应当部分地由他们自然资质的差别来决定。

尔斯明确和坚决地拒绝了要根据道德应得进行分配的观点。

"常识倾向于假设：收入、财富和一般生活中的美好事物都应该按照道德上的应得来分配。正义即为由德性决定的幸福。虽然人们认识到决不能完全地实现这个理想，但它却是分配的正义的适当观念，至少是一个首要原则。当环境允许时，社会应当试图实现它。作为公平的正义反对这一观点。这样一个原则不会在原初状态中被选择。"①

因此，罗尔斯不可能接受任何如论据A中的第一个前提那样的前提，所以，任何类似的论据都不能成为他拒斥由不应得的天赋差别产生的分配份额差别的根据。罗尔斯不仅拒斥前提1，他的理论也不能与之共存。如果（利益）刺激能大大改善最不利者的命运，他赞成给一些人提供这种刺激，这些人得到这种刺激和有较大的份额，常常是由于他们的天赋较高。我们先前注意到，非模式化的有关持有正义的权利观念也不同意按道德应得进行分配的观点。任何人都能把他拥有权利的东西给任何别的人，而不管接受者在道德上是否应得这份赠予。按合法地转让于他的合法权利给予每个人，这不是一个模式化的原则。

如果论据A及其第一个前提被拒绝，如何再阐述肯定的论据就是不明确的。现接着考虑论据B：

1． 应当按照某种从道德观点看是非任意的模式来分配持有。

2． 从道德观点看，人们拥有不同的自然资质是任意的。

因此：

3． 持有不应当按自然资质来进行分配。

---

① 罗尔斯：《正义论》，第310页。在这一节剩下的部分，他继续批评按道德应得分配的观点。

但是，自然资质的差别可能联系于一些别的差别，而这些差别从一种道德观点看并非是任意的，它们显然与分配问题有某种可能的道德关联。例如，海耶克论证说，资本主义社会的分配，一般是按对他人的可察知的服务来进行的。由于自然资质的差别将产生对他人服务能力上的差异，在分配差别与天赋差别之间就存在着某种关联。资本主义体系的原则并不是按照自然资质分配，但在这个其原则是按对他人的可察知的服务来分配的体系下，自然资质的差别将导致持有的差别。如果要把对上面的结论3的解释扩大到排除这一体系的程度，那就应当使之明确。但若补充这样一个前提说：任何分配模式，如果其结果与从道德观点看是任意的分配原则有一大致相同的外观，那么它本身从道德观点看也就是任意的，这种说法未免太苛刻了，因为它将产生这样的结果——一切模式从道德观点看都是任意的。也许要避免的关键事情不是仅仅外观相合，而是某些带来分配份额差别的道德上任意的特征。因此，我们就来考虑论据C：
218

1．应当按照某种从道德观点看是非任意的模式来分配持有。

2．从道德观点看，人们拥有不同的自然资质是任意的。

3．如果对一个模式为何容许持有差别的解释，有一部分理由是说在人们中的某些其它差别产生了这些持有差别，如果这些其它的差别从道德观点看是任意的，那么这一模式从道德观点看也是任意的。

因此：

4．自然资质方面的差别不应当带来人们在持有方面的差别。

这一论据的前提3认为：藏于一种模式基础中的道德任意性也影响到这一模式，使它在道德上也成为任意的。但是，任何模式都包含有某些道德上任意的事实，以作为解释其如何产生的部分理由，由罗尔斯提出的模式也不例外。差别原则的实行给某些

219 人以比别人多的分配份额，而这些人收到这些较多的份额至少部分是由于这些人与别人之间存在着从道德观点看是任意的差别；提供给这些有特殊天赋的人以一种较大的份额，是为了刺激他们以某些方式运用这些天赋。也许类似于3的某种前提能阐述得排除罗尔斯期望排除的原则，同时却不排除他的原则。但由此产生的论据将还是假定持有的系列应当实现某种模式。

为什么应当把持有的系列模式化呢？模式并不是一种正义论不可缺少的内在成分，正象我们在对权利理论的阐述中看到的：权利理论关注的不是一种持有系列要实现什么模式，而是关注那些产生持有系列的根本原则。如果否认有关这些根本原则的理论是关于分配正义的一种分立的理论，而把它们仅看作是来自其它领域的零散考虑的集合，那么问题就变成了：有没有一个分配正义的分立领域，这个领域要求有一种分立的理论。

在前面给出的从天而降的吗哪的范例中，寻求一个分配模式的理由可能是较强有力的。但由于现实生活中产生的事物已经被人持有（或已经做出了如何持有它们的协议），就无须寻找什么模式而使无主的持有去适应它了，由于持有据以实际形成的过程本身无须实现任何特殊模式，就没有理由期望任何模式来产生结果。这种状态并不适于下述好奇心："到底什么东西要变成这些事物呢？我们要怎样对待它们呢？"在没有吗哪降临的世界里，在事物只能由人们制造、生产或加工的世界里，就没有什么分立的分配过程来呼唤一种独立的分配理论了。读者可以回忆我们先前提出的论证，即证明按某一模式持有的人们的自愿交换、赠予等，会改变任何（大致）实现了这一特殊模式的持有系列，使之成为另一种并不适于这一模式的持有系列。当看到会有这一结果而禁止人们做扰乱模式的事情、甚至不许他们以自己合法持有的东西这样做时，认为持有必须被模式化的观点也许看来就更不合220 理了。

另外有一条通向模式化的正义观的途径也许应当在此提及。

假设每一道德上合法的事实都有一个“统一的”解释来说明它在道德上的合法性，这种联接就落入事实的领域而被解释为道德上合法的了。如果p与q都是道德上合法的事实，它们各自的道德合法性的解释则是P与Q，那么如果P∧q也要被解释为道德上合法的，如果P∧Q并不构成一种“统一的”解释（而只是一种不同解释的联接），那就需要一种进一步的解释。把这应用于持有，假设对我有我的持有和你有你的持有的事实，各有各的说明其合法性的权利解释，那就要面临下面的问题：“为什么我持有我的财产和你持有你的财产是合法的呢？这种联合的事实和所有包含于其中的联系为什么是合法的呢？”如果人们认为这两种解释的联接并没有以一种统一的方式解释这一联合事实的合法性（即其合法性并不被人们看成是由其成份的合法性构成的），那么，看来就需要某些模式化的分配原则来说明其合法性，来使任何不统一的持有系列合法化。

在对特殊事实的科学解释中，通常的做法是认为某些被解释的事实的联结并不要求另外的解释，这种联接已在对这些事实的解释的联合中得到了解释。(即如果E_1解释了E_1，E_2解释了E_2，那么$E_1 \wedge E_2$就解释了$E_1 \wedge E_2$。）如果人们要求我们必须以某种统一的方式来解释任何两个联接物和任何n处的联接，而不仅仅用分别和不同的解释的联合来解释它们，那么我们就不得不拒绝大多数通常的解释，而寻求一种根本的模式来解释那些看来是分离的事实。(当然，科学家们常常对显然是分离的事实提供一种统一的解释。）探讨下述拒绝——即甚至从一开始就拒绝把任何两个事实看作是可以合法分离的、看作是有着分别的解释的（这两种解释的联结就是对它们解释的全部）——的有趣结果是有价值的。如果我们要求对所有的联结作出统一的解释，那么我们是持 221
一种什么样的世界观呢？也许是一种类似偏执狂的人的世界观的扩展？或者不带贬义地，说它是有某种麻醉品经验者看待世界的方式（例如有时在吸过大麻之后看世界）。这样一种对世界的观

照，从根本上说与我们通常看待世界的方式是不同的。以下情况是令人奇怪的：起初是一个简单的要求对联接给予充分解释的条件导致上述世界观，然后，我们才认识到这样一个要求充分解释的条件必然导致一种深层的和完全模式化的世界观。

一个类似的要求对道德上各个合法事实的联接的道德合法性给予充分解释的条件，将导致一种要求持有系列体现一种全面模式的观点。看来不太可能有很有说服力的论据来支持施加这样一个充分解释原则。一些人可能觉得这种统一的观点仅对一个领域来说是合理的，例如，仅对有关持有系列的道德解释领域合理，而对通常的非道德解释领域却是不合理的，或者相反。对于解释非道德事实的情况，这一挑战将要产生这种统一的理论。如果产生了一种统一理论，这一理论引入了新的考虑，且除了解释旧事实的联接之外，不解释任何新的事实，那么，是否能接受这一理论的决定可能就是困难的，就将相当依赖于我们看待旧事物的新方式在解释方面能在多大程度上令人满意。至于说明各种事实的道德合法性的道德解释，情况多少有些不同。首先，我相信，假设一种统一解释是适当和必需的观点在此甚至更缺少理由。比起当产生持有的同样的根本原则以不同的解释出现时，此时更无对一种较高程度的统一解释的必要。(罗尔斯的理论包括了他称之为纯粹程序正义的成分，他的理论并没有满足要求充分解释联接的严格条件，并认定这种条件不可能被满足。)其次，在这方面比在科学领域所具有的一种更大的危险是：对一种统一解释的要求将导致塑造"道德事实"，以便解释它们。("这两者不可能都是事实，因为没有产生这两者的统一的模式化解释。")因此，成功地发现对被如此认真看待的事实的一种统一解释，反使人们不清楚这一解释理论的根据是什么了。

222 我现在转向我们最后的肯定论据，这一论据试图从自然资质的分配在道德上是任意的陈述，推出分配份额不应依赖于自然资质的结论。这一论据集中于平等的概念。由于罗尔斯论证的大部

分都是在证明或展示对平等份额的一种特殊偏离是可以接受的（有些人可能得到的多些，只要这有助于改善状况最差者的地位），也许对他以平等为核心的根本论据进行一番重组是富有启发性的。论据的重组是这样进行的：如果对应当有这种差别的结论没有道德的论据，那么，这种差别从一种道德观点看就是任意的。并非所有这样的差别都是可在道德上反对的。没有这种道德论据的命题，看来仅仅在涉及到这样一些差别时才是重要的——除非有一种道德理由使人确信应当接受它们，否则，我们就深信不应当接受它们。可以说，有一种反对某些差别的命题，这些差别能够被道德理由所凌驾（或它们只是被中性化?）；在缺少任何充足的道德理由的情况下，就应当实行平等。这样我们就有了论据D：

1．持有应当是平等的，除非有一种（有力的）道德理由说明它们应当是不平等的。

2．人们不应得他们与别人不同的自然资质，没有任何道德理由说明人们应得不同的自然资质。

3．如果人们在某些方面的差别没有道德理由，那么，他们在这些方面的实际差别就没有、也不可能为他们为何应当在其它方面有差别（例如持有）提供一种道德理由。

因此：

4．人们在自然资质方面的差别不是一个说明持有应当不平等的理由。

5．人们的持有就应当是平等的，除非有某种别的道德理由（比方说提高那些状况最差者的地位）说明他们的持有应当是不平等的。

我们将较少注意类似于第三个前提的陈述。在此让我们集中考虑第一个前提，即平等的前提。为什么在缺少专门的道德理由来证明对平等的偏离时，人们的持有就应当是平等的呢？（为什么认为应当有某种特殊的持有模式呢？）为什么把平等作为这一体 223

系的根基（或方向），而任何从平等的偏离却只能由道德力量推动呢？许多对平等的“论证”只是在坚持：人们之间的差别是任意专断的，是必须证明的。作家们常常以下列的方式陈述一个赞成平等的命题：“人们待遇方面的差别需要证明。”① 对这种命题来说，最可取的状态是这样一种状态：在那里一个人或团体同等地对待所有人，他（它）没有任何权利如其所愿或随心所欲地给予某人某种特殊的对待。但如果我去某个影院而不去毗邻的一个，我必须证明我对这两个影院老板的不同态度吗？我觉得我喜欢去其中一个不就够了吗？在态度方面的差别需要证明这个命题正好是适于现代政府的。在此存在一种对待所有人的集中过程，它没有任何权利随意给予一种特殊对待。然而，在一个自由社会中，大部分的分配并不是通过政府行为形成的，改变局部的个人交换结果也不属“国家行为”。无人持此态度，所有人都有权按其意愿赠送他们的东西。为什么把这种认为待遇差别必须证明的公式扩展至此的理由是不清楚的。人们之间的差别为什么必须得到证明呢？为什么认为我们必须改变、修正或赔偿任何能被改变、修正或赔偿的不平等呢？也许在此有一种社会合作，虽然并无所有人一律平等的命题（比方说在基本善或所爱物方面的持有平等）。但也许在人们的共同合作中有一种支持平等的理由。然而，理清这方面的证据是困难的；肯定并非所有合作者都会明确同意把这种平等命题作为他们相互合作的条件。接受这种命题对那些状况较好者是一个不幸的刺激，将使他们拒绝与比他们状况

---

① “对一种平等的利益分配，无需给予任何理由，因为它是‘自然的’，是自正当和公正的；它无需证明，因为它在某种意义上是被看作自我证明了的……这个假定是：平等无需理由，而只有不平等需要理由；统一、整齐、对称、相应……无需专门解释，而差别、无序、变化却需要解释，并通常需要证明。如果我有一块饼，要在10人中间分，如果我给每人十分之一，这无论如何不会自动要求证明；而如果我偏离这个平等分配的原则，就会要求我给出一个专门理由。正是这种缘故，使平等观念不管实际上多么偏心，表面看来却是不偏不倚……”见I.伯林：《平等》，重印于F.A.奥拉夫森编《正义与社会政策》，英格伍德·克利夫斯，普任提斯-霍尔公司1961年版，第131页。

差的人合作，或只允许其中一些人与其合作。因为如果进入这种社会合作，为了创造在那些状况较差者与状况较好者之间的预定平等，给予状况较差者的利益就将严重地损害状况较好者的地位。在下一章中我将考虑一个最近提出的、结果证明是错误的支持平等的主要证据。在此我们只须注意论据在不应得自然资质与某种分配份额结论之间建立的联系，实际上是把平等假定为一个规范（它能够，也只能够从道德理由推出），因此论据D本身不可能用来建立任何有关平等的结论。 224

否定的论据

我们看到，寻找一种有说服力的论据，以把人们不应得他们的自然资质的命题，与持有差别不应当依据自然资质差别的结论联系起来的尝试是不成功的，现在，我们转向我们所称的否定性论据，即用人们不应得他们的自然资质的命题，来反驳一种可能对罗尔斯观点提出的反对意见。(如果平等的论据D能被接受，反驳可能的反对意见的否定性工作，就变成一种肯定性工作的一部分了——说明一种支持平等的命题在一特殊情况下是不可推翻的。）请考虑下面可能对罗尔斯提出的反对论据 E：

1．人们应得他们的自然资质。

2．如果人们应得 X，他们也应得任何来自X的Y。

3．人们的持有是来自他们的自然资质的。

因此：

4．人们应得他们的持有。

5．如果人们应得某物，那么他们就应当拥有它（这就排除了任何可能对这个东西提出的平等要求)。

罗尔斯将通过否定第一个前提来反驳这一论据。这样我们就看到，在自然资质分配是任意的命题与分配份额不应当依赖自然资质的陈述之间有某种联系。然而，不能太看重这种联系。因为有另一个同样有力的反对论据，例如论据F：

225 1. 如果人们有X，且他们的有X(不管他们是不是应得X)没有侵犯到任何别的人对X的（洛克式）权利，且Y是通过一种本身不违反任何人的（洛克式）权利的过程来自X的（从X产生的，等等），那么，这个人对y就是有权利的。

2. 人们拥有他们的自然资质并不侵犯到任何别人的（洛克式）权利。

可以继续论证说人们对他们制造的东西，对他们的劳动产品，对别人赠给他们或与他们交换的东西是拥有权利的。但以下说法是不真实的，例如，说只要一个人配得（或者应得）他在挣取y的过程中使用的无论什么东西（包括天赋），那么他就是配得y的。(如一种保留他创作的绘画作品的权利，一种赞扬写《正义论》的权利等。) 他使用他可能恰好拥有的某些东西可能是不合法的。应得的根据本身不必从头到尾都是应得的。

至少，我们可以使这些有关应得的陈述与一种权利的陈述并驾齐驱。如果我们正确地把人们描述为对他们的天赋是有权利的（即使不是把他们说成是应得其天赋的），那么，平行于上面E的论据，从头至尾以“有权利”代替“应得”的论据，将是说得过去的。这给了我们可接受的论据G：

1. 人们对他们的自然资质是有权利的。

2. 如果人们对某种东西有权利，那么他们对（通过某些规定的方式）来自它的无论什么东西也是有权利的。

3. 人们的持有是来自他们的自然资质的。

因此：

4. 人们对他们的持有是有权利的。

5. 如果人们对某物是有权利的，那么他们就应当拥有它 226（这就排除了任何可能对这一持有提出的平等要求）。

不管人们的自然资质从道德观点看是否是任意的，人们对其自然资质是有权利的，对来自其自然资质的东西也是有权

利的。①

为避免差别原则的那种严格应用——那种我们已见过的、将导致比再分配理论通常容许的甚至更强烈的对他人的所有权的应用，承认人们对他们的天赋拥有权利（论根G的第一个前提）可能是必要的。罗尔斯觉得他避免了这一点，②因为，在他的原初状态中的人把自由原则看得比差别原则更优先，这一自由原则不仅适用于经济福利，而且适用于健康、寿命等等。

我们找不到任何有说服力的论据来帮助证实：由天赋差别产生的持有差别应当被排除或尽量缩小。人们的天赋从道德观点看是任意的命题，能够另外用来证明比方说原初状态的构造吗？显然，如果设计这种构造是用来取消由天赋差别造成的持有差别的话，我们就需要对这一目标做一论证，我们就又回到我们原先不成功的尝试了——寻找证明应取消这种持有差别的结论的途径。另一方面，这种构造也许能通过使原初状态中的人不知道他们自己的天赋而产生。这样的话，从道德观点看天赋是任意的事实，就将帮助建立和证明无知之幕了。但这件事是怎样做的呢？为什么对天赋的知识应从原初状态中排除呢？大概根本的原则是：如果有某些特征从道德观点看是任意的，那么在原初状态中的人就不应当知道他们具有这些特征。但这将使他们不知道有关他们自己的任何事情，因为他们的每一特征（包括理性、做出选择的能力、有一较长期的生活计划、有记忆力、能够与类似的其他存在者交流）都将依据下述事实——那产生他们的精子和卵子包含着

227

① 如果任意和偶然产生的东西毫无道德意义，那么任何特定个人的存在也都毫无道德意义，因为，从道德观点看，在许多精子中，哪一个要成功地与卵子结合，就我们所知完全是任意的。这暗示着另一种对罗尔斯观点的实质精神而非字面意义的较一般的反对。每个现存的人都是这样一个过程的产物：其中成功的那个精子并不比其它失败的精子道德上更应得。我们应当要求一个按罗尔斯的标准来判断的"较公平"过程吗？应当要求纠正其间的所有"不平等"吗？我们将对任何在道德上谴责产生我们的过程的原则感到焦虑不安，因为这个原则抽去了我们现在存在的合法性。

② 但亦见我们下面对罗尔斯把天赋看作一种集体资产观点的讨论。

特殊基因。那些特殊的精卵配合包含有特殊的有机化合物这一肉体的事实（是人的而非麝鼠或树的基因），从道德观点看是任意的，是一个偶然事件。在原初状态中的人们，还是需要知道他们的某些特征。

也许，我们仅仅因为理性等特征产生于道德上任意的事实就建议排除对它们的知识，是太性急了。因为这些特征也有道德意义，亦即道德事实依赖于它们，或从它们产生。在此我们看到：那种认为一个事实从道德观点看是任意的说法是暧昧不清的。它可能意味着没有什么道德理由解释这一事实为何竟是这样，也可能意味着这样的事实是没有道德意义或道德效果的。理性和决策能力等在第二种意义上并非是道德上任意的。但如果它们据此逃脱了被排除的命运，现在的问题就是：自然资质，以及罗尔斯希望从原初状态中排除的对它们的知识，在第二种意义上也不是道德上任意的。然而，权利理论有关道德权利可以从这种事实中产生，或者部分依据于这种事实的命题尚有争议。这样，在缺少一种大致是说由天赋差别产生的持有差别应当取消的论据的情况下，人们不清楚有关原初状态的一切怎么能建立在自然资质的差别从道德观点看是任意的这种（含糊的）命题上。

228

集体的资产

罗尔斯的观点看来是认为：所有人都对自然资质的总体（这总体被看作是一个供应仓库）有某种权利或权利要求，没有任何一个人有分别的权利要求。自然才能的分配被看作是一种“集体的资产”：①

“这样我们就看到差别原则实际上代表这样一种安排：把自然才能的分配看作是一种共同的资产，一种共享的分配

① 罗尔斯：《正义论》，第179页。

的利益（无论这一分配摊到每个人身上的结果是什么）。那些先天有利的人，不论他们是谁，只能在改善那些不利者的状况的条件下从他们的幸运中得利。在天赋上占优势者不能仅仅因为他们天赋较高而得益，而只能通过抵消训练和教育费用和用他们的天赋帮助较不利者得益。没有一个人能说他的较高天赋是他应得的，也没有一种优点配得到一个社会中较有利的出发点。但不能因此推论说我们应当消除这些差别。我们另有一种处理它们的办法。社会基本结构可以如此安排，用这些偶然因素来为最不幸者谋利。"①

人们在把自然才能看作是一种共同资产方面是意见不一的。一些人回应罗尔斯对功利主义的批评②，抱怨其理论"没有认真地对待人们之间的差别"，他们怀疑如此重建康德，把个人的才能作为别人的资源的观点是不是恰当。"两个正义原则……甚至排除了把人们作为另一个人的幸福的手段的倾向。"③只要我们如此极力强调人与其才能、资质和特征之间的区别，统一的人格观念是否还能保留下来就是一个尚未解决的疑问。为什么拥有种种复杂特征的我们，要赞赏如此纯化的人呢？只有他们才不被看作手段吗？这些问题也都是不清楚的。

人们的才能是一个自由联合体的共同资产，团体内的其他人从他们的在场得益而改善自己的状况，就因为他们是在这儿而非在别处或者不存在。（否则，他们就不会去关注对他们的态度了。）占据一段时间的生活并不是一种总额不变的游戏，其中如果付出较大的能力或努力而使一些人得益较多，并不意味着别人就一定有所损失。在一个自由的社会里，人们的才能有利于他人，而不仅仅是有利于他们自己。正是这种抽取甚至更多的利益

① 罗尔斯：《正义论》，第102页。
② 同上书，第27页。
③ 同上书，第183页。

给别人，将证明把人们的自然资质作为一种共同资源是正当的吗？证明这种抽取的又是什么呢？

> “没有一个人能说他的较高天赋是他应得的，也没有一种优点配得到一个社会中较有利的出发点。但不能因此推论说我们应当消除这些差别。我们另有一种处理它们的办法。社会基本结构可以如此安排，用这些偶然因素来为最不幸者谋利。”①

如果并没有另一种处理它们的办法呢？那么就将推论说应当消除这些区别吗？对自然资质要有什么计划和打算呢？如果人们的资质和才能不能被套上为他人服务的车套，要做些什么事情来消除这些额外的资质和才能吗？是不是要禁止人们利用它们来为自己或为他选中的别人谋利呢，即使这一禁止并不会改善那些不知何故不能利用别人的才能来为自己谋利的人们的绝对地位？这不是非常不合理，以致可以指责说嫉妒构成了这一正义观的基础，成为其根本概念的一部分吗？②

---

① 罗尔斯：«正义论»，第102页。

② 罗尔斯所说的原初状态中自由的优先性，能否阻止差别原则提出一种对天资和能力的人头税呢？罗尔斯谈到的“集体资产”与“共同资产”，暗示着一种人头税的合法性。这样，那些正利用他们的天资和能力的人，就是在滥用公共资产了。（挥霍公共财产？）罗尔斯可能并不打算做出这种推论，但我们需要听到更多的理由，说明为什么原初状态中的人不会接受这种强的解释。对自由的概念需要做一种将排除人头税、但却允许其它税制的解释。天资和能力可以无需人头税而套上套具，正象一匹马被套上一辆马车一样，这辆马车不必运动，但一旦一匹马将其拉上了，它就必须拉到底。

至于嫉妒，差别原则若用于在A有10B有5与A有8B有5之间进行选择，它将赞成后者。这样，不管罗尔斯的观点怎样，差别原则在它有时将赞成一种不合巴莱多较佳原则但较为平等的分配方面，是低效率的。把单一的差别原则转换成交错的差别原则，将能消除这种低效率。后者也赞成最大限度地提高处境最差群体的地位，但又受制于以下约束：还要最大限度地提高次差群体的地位。这一点也是由A·K·斯恩确定的（见其«集体选择和社会福利»第138页），并被罗尔斯接受的。但这样一个交错原则并不体现一个赞成罗尔斯的那种平等的命题。罗尔斯怎么能向最差群体中的人证明一种专属于交错原则的不平等呢？也许正是这些问题，使罗尔斯拿不准是否接受交错原则。

我们已用我们有关持有正义的权利观来考察罗尔斯的理论，230 通过使其作用于这种深刻和精致的分配正义观来加深我们对权利观的理解。我也相信，我们已探寻到罗尔斯理论中深藏的缺陷。我注意到罗尔斯反复谈到的一点，即不能通过强调一个理论的某一单独特征或某一部分来评价它，而是必须对整个理论做出评价（读者只有在读过罗尔斯所有的著作之后才能知道一个完整的理论会是什么），且不能期望有一种完善的理论。然而，不管怎样，我们考察了罗尔斯理论的一个重要部分，考察了对它至关重要的一些根本假设。我也象别人一样，意识到我对持有正义的权利观的讨论还很简略。但我相信，我们无需象罗尔斯那样，在拒斥功利主义之前，建立一个完整的替换理论；我们无需阐述一种完整的替换理论以拒斥罗尔斯的无疑大大优越于功利主义的理论，我们还需要或者能够比这做得更多么？为了向一个更好的理论迈进，我们勾划了一个合理的替换观点，并从其不同的方面用强光打出目前设计得最好的理论的不足。在此，正象在许多别的事情上一样，我们是从罗尔斯学习的。

我们开始本章对分配正义的探讨是为了考虑这样一个命题，这个命题认为比最弱意义国家功能更多的国家，能根据它是达到分配正义的必要或最恰当的手段而得到证明。根据我们提出的持有正义的权利观，没有任何依据分配正义的头两个原则——获取和转让原则——的论据，可支持这样一种功能更多的国家。如果持有系列是恰当地产生的，亦没有任何支持功能更多国家的论据可根据分配正义建立。① （我们也认为，洛克的条件实际上也不会为一个功能更多的国家提供机会。）然而，如果这些原则被侵犯，矫正原则就要发挥作用了。也许最好把某些分配正义的模式 231 化原则看作是大致的经验规则，这些规则大致是要达到采用矫正

① "但正义不受同情的影响吗？" 当然受，但不是通过政府的枪炮。如果个人愿用其资源来帮助别人，这完全适合于权利的正义观。

不正义原则的一般效果。例如，在很缺乏历史信息的情况下，可以假设：(1)不正义的受害者一般比它们本来可以有的状况要差；(2)那些处于社会最底层者最有可能是最严重的不正义的受害者（或其后代），他们应从那些从不正义中得益的人那里得到赔偿（假定这些得益者是那些状况较好者，虽然有时也可能是状况最差群体中的其他人）。这样，一个大致的矫正不正义的经验规则也许就是这样的：如此组织社会，以便最大限度地提高这一社会中最后处在最不利状况的那个群体的地位。这一特例也许看来并不是合理的，但对每个社会都会提出一个如下的重要问题：在给出其特殊历史的情况下，什么样的可行经验规则能最好地接近于在这一社会中仔细运用矫正原则带来的结果呢？这些问题是很复杂的，最好留给一种充分阐述矫正原则的理论去解决。在缺少这样一种可用于一个特殊社会的阐述的情况下，一个人不能够用在此提出的分析和理论去谴责任何特殊的转让支付体制，除非显然没有任何有关矫正不正义的考虑能用来证明它。虽然引入社会主义来作为对我们犯罪的一种惩罚是走得太远了，但过去的不正义也可能如此严重，以致一种旨在纠正它们的功能更多的国家在短期内是必要的。

第八章

232

平等、嫉妒、剥削及其它

平　等

改造社会制度以达到物质条件的较大平等，其合法性虽然常常被认为是得到了证明，实际上却很少能说是得到了证明。作家们注意到：在一个特定国家里，占人口n%的最富有者所占财富的百分比，大于他们在人口方面的这一百分比n%，而占人口n%的最贫穷者所占有的财富，却达不到与人口相同的这一百分比n%；并注意到：在最贫穷者那里，如果要达到占有顶上n%的财富，那么，这底下的人口百分比，就一定是一个大大高于n的p%等等。然后他们就直接考虑怎么能改变这种状况。按照持有正义的权利观念，一个人不能仅仅根据一种分配的外观或诸如此类的事实，就决定国家是否必须做些什么以改变这种状况。改造与否的问题依赖于分配是怎么来的。有些产生这种贫富悬殊结果的过程是合法的，各方对他们各自的持有是拥有权利的。如果这些分配事实确实是由一个合法过程产生的，那么它们本身就是合法的。这当然不是说它们就不可以改变，而是要在不侵犯人们权利的条件下才能做这种事。任何赞成一种特殊目的模式的人们，都可以自愿地转让他们自己的持有的某些部分或全部，以致分配（至少暂时地）较接近于实现他们所欲望的模式。

233

持有正义的权利观念不以任何赞成平等或任何别的全面结果或模式的命题为前提。人们不能够径直认定必须把平等放进任何

正义理论。对平等的论据是令人惊奇的缺乏的，而这种平等会与一种非总体和非模式的持有正义观的根本思想发生冲突。①(无论如何，在赞成平等的假定前提中，是有不少无根据的论述的。）我将考虑一种近年来最受哲学家们注意的论据，这是由伯纳德·威廉斯在他很有影响的论文《平等的观念》中提出来的。②（无疑，许多读者将觉得一切都取决于某种别的论证，但我在此只想仔细弄清这个论据是怎样展开的。)

> "撇开预防性的医疗不谈，分配医疗服务的恰当基础是生病，这是一个必然的真理。那么，在许多社会里，当生病作为得到医疗服务的一个必要条件起作用时，它并不是作为一个充分条件活动的，因为这种服务是昂贵的，不是所有病人都买得起的，因此拥有足够的钱事实上变成了实际得到服务的一个外加的必要条件。……当我们面临这样的状况——例如，面对财富是得到医疗服务的外加必要条件的状况，我们能再一次应用平等与不平等的概念，但不是联系于健康人与病人之间的不平等，而是联系于富有的病人与贫穷的病人之间的不平等，因为我们直接面临这样的状况：那些有同样需要的人却没有得到同样的服务，虽然需要正是这种服务的基础。这是一种非理性的事态。……这是一种理智未在其中充分活动的状态，是一种未受到理智充分控制、因而也未受到理性本身充分控制的局面。"③

威廉斯看来是在论证说：如果在对一个活动的不同描述中，有一种描述包含着这个活动的"内在目标"，那么（这是一个必

① 对于并非最基本层次上的平等的各种论证，可参见W.J.布鲁姆与H.卡尔文编《累进税制的难点》，第2版，芝加哥，芝加哥大学出版社1963年版。

② 伯纳德·威廉斯：《平等的观念》，收在P.拉斯莱特与W.G.卢西曼编《哲学、政治学与社会》中，牛津，布莱克韦尔公司1962年版，亦收于J.芬伯格编《道德概念》，纽约，牛津大学1969年版。

③ 威廉斯：《平等的观念》，第121—122页。

然的真理)：实行这一活动的唯一恰当根据(或者，如果它是匮乏的话，那么就是它的分配）就联系于这一内在目标的有效实现。如果这个活动是对别人做的，那么分配这个活动的唯一恰当标准就是他们对它的需要。这样，威廉斯就认为（作为必然真理)；分配医疗服务的唯一恰当标准就是对医疗的需要。那么，大概分配理发服务的唯一恰当标准也就是理发的需要了。但为什么必须把这个活动的内在目标看作优先于比方说这个人实行这一活动的特殊目标呢？(我们撇开对一个活动是否能做两种涉及不同的内在目标的描述不谈。)如果某人成为一个理发师是因为他喜欢与许多不同的人谈话，那么，他把他的服务分配给那些他最愿与之谈话的人们就是不公正的吗？或者，如果他作为一个理发师工作是为了挣取学费，他不可以只为那些付适当的钱或小费给他的人理发吗？为什么一个理发师就不能象别的其活动的内在目标不涉及他人的人一样，用恰恰同样的标准来分配他的服务呢？一个花匠需要把他的服务分配给那些最需要他的草坪吗？

234

一个医生的情况与此比较有些什么不同呢？为什么他的活动就必须通过医疗服务的内在目标来分配呢？(如果没有"短缺"，那么，某些医疗服务也能按别的标准分配吗?）看来很清楚，他不必这样做。难道正因为他有这种技艺，他就应当承受按需分配的负担吗？在从事医疗工作的特殊实践中，为什么他要比别人少一些权利来追求他自己的目标呢？所以，是社会设法把事情安排得使医生在追求他自己的目标时按照需要来分配，例如，社会付钱给他让他这样做。但为什么社会必须做这件事呢？(社会也应当对理发这样做吗?）这大概是因为医疗服务是重要的，人们很需要它。那么食物也是这样，虽然农作并不象医疗那样有一涉及他人的内在目标。当威廉斯论据的表皮脱落时，我们看到的就是下述命题：社会（即在某种组织形式中一起行动的我们大家)，应当为其所有的成员提供重要的需求。这一命题当然以前也叙述过许多次。尽管外表似乎不一样，但实际上威廉斯并没有对它提出任何

论证。象别人一样，威廉斯只看到分配的问题。他忽略了要被分
236 配的事物或行为是从哪里来的问题。结果，他就没有考虑它们是否已经属于对它们拥有权利的人（这一例证肯定也适用于那些作为人们行动的服务），这些人因此可以自己来决定他们将按什么理由把这些物品或活动分给什么人。

机会平等

机会平等在许多作者看来是最低限度的平等主义目标，如果有问题的话，问题仅在于这一要求太弱。（许多作者也注意到家庭的存在如何阻碍充分地达到这一目标。）有两种试图提供这种平等的方式：一种是直接削弱那些机会较好者的状况；一种是改善那些机会较差者的状况。后者需要使用资源，所以也涉及到削弱某些人的地位：从他们那里取走一些持有以改善别人的地位。但是，对这些人拥有权利的持有是不可以随便索取的，即使这是为了提供他人的机会平等。在缺少魔杖的情况下，还剩下的达到机会平等的唯一手段就是说服人们自愿地贡献他们的一些持有。

一种为了奖金赛跑的例子常被用来讨论机会平等。某些人的起点比另一些人的起点更靠前的赛跑是不公平的；同样，某些人被迫背负重物或鞋里放石子的赛跑也是不公平的。但生活并不是一种我们都竞争获取某人定的一份奖金的赛跑，并没有任何统一的、由某人裁判速度的赛跑。相反，生活是不同的人在分别给别
236 人以不同的东西。那些给予者（时常是我们每个人）通常并不关心应得的问题，不关心对方所克服的障碍，而只关心我们实际上要得到的东西。没有任何集中的过程来裁判人们对其机会的使用，这也不是社会合作与交换的目的。

有一个理由说明：为什么某种机会不平等看来是一种不公平，而不止是一种一些人什么机会也没有的不幸（有时真是这样，即使别人并不因此有较大的利益）。有权转让一个持有的人，经常并没有一定要把它转让给某个人的特殊愿望，这与遗赠给孩子以

财产或送礼物给某人形成了对比。这个持有者愿意向任何满足了某一条件的人转让（例如，向能提供给他某种好处或交换服务的人，向能做某种工作，或能付某种薪水的人转让），他将同等地愿意向任何满足了这一条件的人转让。是某个人收到这一转让，而非另一个在满足转让者条件方面机会较少的人收到这一转让，这不是不公平的吗？由于给予者并不关心他转让给谁，而是只要接受者满足了某个一般条件他就转让给此人，所以作为一个接受者的机会平等，在这种情况下就不会侵犯到给予者的任何权利。它也不会侵犯有较多机会者的权利，当机会较多者对他持有的东西拥有权利时，他并无权利一定要其所持有的东西多于别人的所有。但如果机会较少者有一平等的机会岂不更好？如果一个人能如此增加他的机会，而不同时侵犯到任何别人的权利(用魔杖?)，他不是应当这样做吗？这不是更公平吗？如果这是更公平，这种公平能不能证明逾越某些人的权利、以获得资源来援助那些机会较少者进入一个较平等的竞争地位是正当的呢？

这一过程是竞争性的，就象下面这样：如果那些机会较多者不存在，转让者就可能和那些本来机会较少者做交易，这些人在这种情况下就变成可以交易的最好人选了。这不同于那种状况——在那里，没有联系但是相似的存在物生活在不同的行星上，面临着不同的困难，有不同的机会实现他们互异的目标。在那里，一个存在者的状况并不影响到另一个存在者的状况，虽然如果条件较差的行星得到比它现在要好一些的条件，那将是较好的事情 237 (如果条件较好的行星得到比它现在更好的条件，那也是较好的事情)，但那不是更公正。它也不同于下边状况——在那里，一个人虽然能够、但不愿意去改善另一个人的状况。在我们所讨论的这种特殊情况里，如果某个机会较好者不存在，一个机会较少者的状况就会变得好一些。我们不仅可以把那个机会较好者看作是生活得较好的人，或看作是不愿援助的人，还可以把他看作是成为较有

阻止或妨碍了机会较少者的处境变好的人。①这种阻碍另一个人吸引力的交易伙伴的情况，固然不能与象通过偷窃直接削弱了别人的地位相提并论。但是，机会较少者也不能合理地抱怨他被另一个并不应得他的较好机会的人所阻碍，因而不能满足某些条件吗？（我们且不谈另一个机会更少者可能对抱怨者做出的类似抱怨。）

虽然感到了前面两段提出的问题的力量（那是我提出来的），我还是不相信它们能推翻一种彻底的权利概念。如果一个后来成为我妻子的女子，因为我向她求婚而拒绝了另一个求婚者（她本来会和他结婚的），且这种拒绝部分是由于我的敏锐智力和英俊相貌（且不说我可爱的性格），而对这两个优点我却不能说是我努力挣来的、应得的，那么，那个智力和相貌稍逊的被拒绝者可以合理地抱怨说这不公平吗？我对别的求婚者赢得女性欢心的这种妨碍，是否将证明从我这里取钱为他做美容手术和进行特殊智力训练、或者发展他的某些我没有的优越特征以使我们被选中的机会平等是正当的呢？（我在此已假定那种直接削弱机会较好者的地位以达到机会平等的方式是不允许的，这种方式在这个例子中表现为象使机会较好者破相，或通过注射药物、制造噪音而使他不能充分运用他的智力。②）没有任何这样的结论可以推出。（这个被拒绝的求婚者将对谁、对什么事情有一种合理的抱怨呢？）如果不平等的机会是来自人们随其意愿行动或转让他们的权利的累积结果，情况也没有什么不同。至于那些不可能被合理地指责为有任何这种对第三方的妨碍结果的消费品，这种论证甚至更为容易，如果一个孩子在一个有游泳池的家庭里长大，他每天使用它，即使他并不比另一个家里没有游泳池的孩子更应得它，这就成了一种不公平吗？这样一种状况就应当禁止吗？如果不应禁止，为什么就应当反对通过遗赠把游泳池转让给一个成年人呢？

238

① 也许我们应当把罗尔斯对社会合作的强调，理解为是基于这种三方面的个人概念，即由于与第二个人交易，而妨碍了第三个人与第二个人交易。

② 见K.冯勒格特在他的《欢迎来猴屋》中的故事"哈里森·伯格农"。

人们说每个人对诸如机会平等，生命等都有一种权利，并可强行这种权利，这种说法的主要缺点是：这些"权利"要求事物、材料和行为作为其基础，而其他人可能对这些东西已经拥有权利。对于那种其实现要求使用别人拥有权利的事物或活动的东西，任何人都不拥有一种对它的权利。[①] 其它人对特殊事物的权利（对那枝铅笔、他们的身体等），以及他们选择使用这些权利的方式，形成了任何个人及他能使用的资源的外部环境。如果他的目标要求使用别人拥有权利的资源，他必须求得他们的自愿合作。甚至在实行他决定怎样使用他自己拥有的东西的权利时，都可能要求别的资源（例如使他生存的食物），他必须获得对于这一资源的一种权利，必须把一种可行的方案与他人的合作联结起来。

特殊的人对特殊的事物有着特殊的权利，各人也有与他人达成协议的特殊权利，只要你和他们都有达成一个协议的资源。（没有谁必须给你提供一个电话，以便你可以与另一个人达成一份协议。）在这种与特殊权利的基础的冲突之中，并没有任何权利存在。由于任何纯粹是为达到一个目标而扫清道路的权利，都不可避免地要和这种基础发生冲突，就没有任何这样的权利存在。对事物的特殊权利填满了权利的空间，并没有给在某种物质条件下存在的一般权利留下余地。而与此相反的理论，则只想把这种普遍持有的、欲达到某些目标或在某种物质条件下存在的一般"权利"作为其基础，以便决定所有其它的权利；但就我所知，还没有人认真地尝试过叙述这一"相反"的理论。

自尊与嫉妒

239

把平等与自尊联系起来是有道理的。[②] 嫉妒的人如果不能够

---

① 这一点见J.J.托马森的《为流产辩护》，载《哲学与公共事务》，1971年秋季号，第55－56页。

② 可参见R.H.托尼的《平等》，纽约，巴斯斯与诺布尔公司1964年版，第171页。

（也）拥有一件别人拥有的东西（包括才能等），他就宁愿别人也不拥有它，比起他人有而自己没有来，他更愿意大家都没有。

240 人们常常指责说平等主义后面藏有嫉妒，另一些人回答说：由于平等主义原则是可以另外证明的，我们不必把任何名声不好的心理归之于平等主义者，他只是希望正确的原则被实现而已。鉴于人们在设想出原则来使自己的情绪合理化方面本领高超，在难于发现平等本身有价值的论据的情况下，这一回答至少可以说是没有证明的。（一旦人们接受平等主义原则便可能支持削弱自己的地位以实行这一原则的事实，也没有证明这一点。）

在此我更愿注意嫉妒情绪的奇怪性质。为什么有些人宁愿别人在某方面得分不比他们高，而不愿为别人的状况较好或幸运感到高兴呢？他们不是至少可以不屑一顾吗？有一条看来特别值得追寻下去的线索：在某一方面有一得分的某一个人A，宁愿另一个有较高得分H的人得分比H低，即使这不会提高他自己的得分因为在某些别人得分比他高的情况下，这会威胁或破坏他的自尊，使他感到自己在某一重要方面劣于别人。别人的活动或性格怎么能影响一个人的自尊呢？我的自尊，自我价值感等，不是应当仅依赖于有关我的事实吗？如果我以某种方式评价的还是我自己，涉及他人的事实怎么能够在此起作用呢？答案当然是：我们是通过把我们的行为与别人能做的事情比较而判断我们做得有多好的。假设一个生活在偏僻山村里的人，他用一个篮球在150次跳投中能命中15次，而村里所有其它的人跳投150次则只能命中一次，他就会（象别人一样）认为他是长于此道的。然而在某一天，来了一位篮球明星，这时情况会怎样呢？再如，一个数学家工作得非常艰苦，偶尔想出了一个有趣的猜测，巧妙地证明了一个命题等等，然后他发现了一群数学天才，他努力提出一个猜测，他们很快就证明了它或者否定了它，并设计出很精致的论据，他们自己也想出了很深刻的命题等等，这时情况会怎样呢？ 241

在这两个例子中，当事人都将做出结论说，他并不很擅长或

精于此事。如果不参照别人是怎样做或能否做这件事，就没有做某件事做得有多好的标准。托洛茨基在他的《文学与革命》中，描述过人（最终）在共产主义社会将变成什么样子：

"人们将变得无可比拟地强壮、聪明和机智，他的身体将变得更和谐，他的活动将更有韵律，他的声音将更具音乐性。生活方式将变得富于生气和戏剧性。平常人将提高到亚里士多德、歌德或马克思的水平。而在这些山峰之上，又将有新的峰顶出现。"

如果这样的情况发生，那么，那些只是处在亚里士多德、歌德或马克思的水平上的普通人，就要认为他并不是很擅长或精于这些活动了。他仍会有自尊的问题！某个处在如前面的投篮者或数学家地位上的人，可能更愿意别人没有他的那份才能，或至少不再在他面前表现，这样他的自尊将免受打击而得到支持。

这将是一个可能的解释——解释为什么某些收入的不平等，或工业体制中权力地位的不平等，或雇主与雇员的不平等会如此刺伤人：这并不是由于感觉到那种较优越的地位是不应得的，而恰恰是由于它是应得的和挣到的。它可能伤害一个人的自尊，使一个人在知道别人成就较大或发展较快时感到自己作为一个人的价值较低。一个工厂里的工人们，对先前也是一个工人的有成就者刚开始感到吃惊时，将不断产生这样的思想：为何不是我呢？为何我没有取得这一成就呢？然而，一个人如果不是每天都碰到他，是很容易安排得使自己忽略别人在别处取得的较大成就的。这一点并不依赖于另一个人是否应得他在某方面的优越地位，但应得的问题随后会使刺疼变得尖锐起来。某个人跳舞跳得很好，这将影响你对自己跳舞跳得有多好的评价，即使你认为舞蹈的大部分优雅都依赖于非由努力得到的天赋。

作为一种体现这些问题的结构（而不是作为一种心理学理论 242

的探讨），试考虑下列简单的模型。有一系列不同的方面及各方面的特征，D_1，D_2，……D_n，人们在这些被认为是有价值的特征上意见不一。这种意见分歧可能涉及到究竟哪些方面是有价值的，以及价值有多高（非零值）。对每个人来说，将有一种事实描述显示他在各个方面的客观地位，例如，在跳起投篮的方面，我们可能有这样的描述："从20英尺外跳投100次的通常得分为（　　）"，一个人的得分可能是20，或者34、67。

为简明起见，让我们假定一个人有关他的事实描述的看法是相当准确的，并且存在一种评价描述，来表现这个人是怎样评价他自己在事实描述方面的得分的，在这方面还有一些评分标准（如优、良、中、差、极差等）来表现他对自己在各方面的评价。这些个人评价，不管他是怎样从事实描述中得到的，将依赖于他对相似的别人的事实描述的实际看法（参照系），以及他童年时就确定的目标等等。所有这些决定着他的抱负的水平，这个水平是在一定时间里以大致可觉察的方式变化的。每个人都将对自己做出某种全面的评价，在最简单的情况中，这将只依赖于他的评价描述和他对各个方面的评价。这种依赖的方式将因人而异。有些人可能把他们在所有方面的得分加起来衡量，还有一些人则只要他们在某些重要的方面干得不错就对自己满意了；还有一些人则可能觉得只要自己在一个重要的方面失败就会一蹶不振。

在一个这样的社会里，如果那里的人们普遍同意某些方面是很重要的方面，他们在这些方面存在着差距，某些制度公开地根据他们在这些方面的得分来组织他们，这样，那些得分较低的人们可能会觉得自己劣于那些得分较高的人们，他们可能觉得自己作为人是低劣的。（这样，卑微的人可能变得把自己看作是卑微的人。）一个人可能试图通过改造社会来避免这种感情——或者使这243 些把人们区别开的方面变得不那么重要；或者使人们没有机会公开实行他们在这些方面的能力；或者使大家没有机会公开知道别

人这些方面的得分。①

看来明显的是，如果人们由于他们在某些方面做得很糟而感到低人一等，那么，如果这些方面的重要性减低，或者大家得分相等，他们就会不再感到低人一等。（“当然如此！”）他们感到自己低人一等的理由被排除了。但别的一些方面很可能取代被贬低的方面（对另一些人）产生同样的效果。在贬低或拉平了某一方面（比方说财富）的差别之后，如果这个社会转而普遍同意某一别的方面是很重要的，比方说审美力、魅力、智力、体育探险、体质等方面，那么，这种现象将重新出现。②

人们一般都根据他们与别人在某些最重要方面的差别来判断自己，他们并不会把他们作为人的通常能力与有这些能力的动物相比较而从中得到自尊。（“我是相当不错的，我有与其它手指相对的拇指，能够讲一种语言。”）。人们也不会通过考虑他们拥有投票选举政治领袖的权利而得到或保持自尊，虽然当选举权并不被广泛享有时情况可能有所不同。今天的美国人不会因为他们能写能读而感到自己有价值，虽然在历史上许多别的社会里会有这种情况。当所有人或几乎所有人都拥有某种东西或特征时，这种东西或特征并不作为自尊的基础起作用。自尊是建立在差别上的，这就是自尊的原因。正象研究参照群体的社会学家喜欢指出的那样，他人就是改变你的人。名牌大学一年级学生，可能有一种自己进了这个大学的自豪感。确实，这种自豪感在他们要进又尚未进这个大学前的一段时间里最为明显，但当与他们联系的所有人 244

① 如果一个社会中人们一致同意为是最重要的一个方面是无法辨察的，不可能直接决定一个人在这方面的归属，那么，人们将相信他在这方面的得分是与他在另一方面的得分相联系的，这另一方面是他们能决定其相对地位的（光环效应）。所以，认为神恩是最重要的方面的人们，将相信别的有价值和可辨察的事实指示着神恩，例如，世俗的成功。

② 比较 L.P.哈特莱的小说《表面的正义》，布鲁姆和卡尔文编的《累进税制的难点》，第74页，以及 H.邪伊克的《嫉妒》，M.格莱尼与 B.罗斯译，纽约，哈科特、布内斯和约华维什出版社1972年版。

都处在同一地位时，进这个大学的事实就不再是自尊的基础了，除了偶尔于假期回家(或在想像中)面对那些没能进这个大学的人的时候。

那么，你怎么为那个也许由于能力有限，而在所有别人认为重要的方面都比其他人得分低的人建立自尊呢？你可以告诉那个人，虽然他的绝对得分是低的，但他用他有限的能力做得很好。他比大多数人更多地实现了自己的才能，比别人更充分地运用了自己的潜力，考虑到他的起点和手段，他取得了很大的成就。这将通过引入另一个重要的方面而重新进入比较的评价，在这方面，他与别人比起来确实做得很好。

这些考虑使我们多少要发生下边疑问：通过扯平在自尊（碰巧）依赖的某一方面的差距来平衡自尊和减少嫉妒是否可行。想想有多少种能引起别人嫉妒的特征，有多少能带来自尊不等的机会吧。现在回想一下托洛茨基的思考：在共产主义社会里所有人都将达到亚里士多德、歌德或马克思的水平，同时新的高峰又要在那里出现。这样，处在歌德等人的水平上的事实，将不再给每个人以自尊了，不再给每个人以超过语言能力和用手抓物能力的个人价值感了。某些简单和自然的假设甚至可能导致一个使嫉妒保留的原则。一个人可能会焦虑，如果诸方面的数量不是无限的，如果做出了巨大的努力来排除差别，那么随着有差别的方面的减少，嫉妒将变得更为严重。因为在只存在不多的有差别的方面的情况下，许多人将发现他们在这些方面的每一个上都情况不佳。虽然对一系列各各不同的标准分配的加权总额本身是标准的，但如果(知道他在各方面得分的)每个人对各个方面的权衡方式不同，那么所有不同个人的不同权衡的结合的总额本身就不必是一种标准的分配，即使每个方面的得分都是按标准分配的。每个人都可能认为自己是处在一种分配的较高处（即使这是一种标准分配），因为每个人都是通过他所重视的特殊方面来看待分配的。可比较的诸方面的数量越少，一个人也就越没有机会来成功

地使用一种并不统一的衡量办法——即更重视他得分高的方面——而为其自尊奠定基础。（这暗示着嫉妒只能通过对所有差别的一举排除消灭。）

即使嫉妒比我们所想的要容易引导，通过干预来削弱一个人的状况，以减少知道这个人状况的其他人的嫉妒和不幸也是应当反对的。这样一种办法可比之于对某种行为的禁止（例如，禁止肤色不同的夫妇手拉手走路）——其禁止仅仅是因为知道这种行为将使某些别的人不愉快（见第十章）。这涉及到同一种外部干预。一个社会要避免悬殊的自尊差别，最有希望的途径是在这个社会中没有对诸方面的统一权衡，相反，那里有许多不同的方面，不同的人对各个方面有不同的权衡。这将扩大每个人发现这样一些方面的机会——这些方面某些别人也认为重要，而自己在这些方面又做得不错，因此能对自己做出一种正常的赞许评价。这种 246 对统一的社会评价的打破，将不可能通过消除某些重要的方面的集中努力来达到。而且，这种努力越是得到集中和广泛的支持，就越是使某一个方面引人注目地成为普遍同意的奠定人们自尊的基础。

有意义的工作

人们常认为：在一工作体系中处于被支配地位将损害自尊，这是根据一种社会心理学定律或如下的一种基本概括的，即认为长期的接受命令和受非你选择的他人支配会削弱你的自尊，使你感到低劣，而如果你在民主地选择这些权威中发挥了作用，不断地接受他们的咨询以及对他们的决定进行投票等等，就可以避免上述后果。

但是，一支交响乐队的成员却是不断地在接受乐队指挥的命令（常常是任性和专断的命令，有时还发怒），而且指挥并不向他们征求对其工作的全面解释的意见。但他们还是保持着很高的自尊，并不感到他们低人一等。应征入伍的士兵也是不断地被人命

令怎样穿着、在自己的小柜里放些什么东西等等，他们也不感到他们低人一等。社会主义社会的厂长们也得到同样的命令，象别人一样受同样的权威支配，但他们也不丧失他们的自尊。在权力机构中上升的人们要花许多时间来执行命令，而他们并不感到自己卑微。鉴于“处在一个受支配地位上执行命令会削弱自尊”的说法有许多例外，我们就必须考虑下边的可能性——自尊感较低的被支配者主动开始或因其地位迫使来面对这些事实，思考他们作为一个独特的人的自我评价的基础是什么，并且不轻易地做出回答。如果他们相信发令者有一种权利这样做，可以仅凭某种个人优越性发号施令，那么将有一种特别大的压力使他们寻求一个答案。当然，按照一种权利理论，情况不会是这样的。人们可能有权决定某些资源，其条件是别人也可使用它们，这种权利转交给他们，并不是由于他们自身有何特别宝贵的品质。也许关心自尊感差距的读者将帮助使权利理论更好地为人所知，因而消除削弱自尊的一个根源。当然，这不会消除所有这样的根源。有时，一个人的权利将明显来自他自己的特点和他先前的活动，在这些情况下面临比较将是不愉快的。

有意义和令人满意的工作的论题，常常被放进有关自尊的讨论。有意义和令人满意的工作据说要包括：(1)有一种可发挥自己才能和潜力、面对挑战和要求进行独创和自主性活动的机会（因而不会是令人厌倦的重复性劳动）；(2)处在一种当事人认为是有价值的活动之中；(3)在这种工作中，他知道他的活动在达到某种总体目标中所扮演的角色；(4)这样，他有时在决定他的活动时，必须考虑他所致力的更大事业。据说，这样一个人就能够对他所做的工作及其间的良好表现感到骄傲，能够感到他是一个有价值的人，做了一种有价值的贡献。而且据说，若是脱离这种工作的内在的可欲性和创造性，从事别的工作就将削弱个人，使他们在其生活的所有方面都变成较不完整的人。

规范社会学，即研究问题的原因应当是什么的社会学把我们

大家都给迷惑住了。如果X坏，那么同样坏的Y就能通过一个似乎合理的陈述联系于X。我们很难抗拒把事物安上因果联系的诱惑。我们想使一件坏事成为另一件坏事的原因。如果人们应当做有意义的工作，如果这是我们想要人们喜欢的，如果我们通过某种陈述能把没有做这种工作(这是坏事)联系于另一件坏事(普遍缺乏独创性、消极懒散的活动等)，那么我们就幸运地跳到了下述结论——第一件坏事是第二件坏事的原因。然而，这后面一些坏事无疑也可能是由于别的缘故而存在的；的确，假使某些工作是可以选择的，这两种坏事的关联就可能是由于以下事实：那些安排做 248 某些无需多少独立性的工作的人，正是那些本性爱好从事独立性较低活动的人。

人们常常注意到，那些限制了独创性的琐碎事务、机械工作和详细规定的活动，并不是专属于资本主义生产方式的，而看来是工业社会的问题。资本主义能怎样回答工人要求有意义的工作的愿望呢？一个工厂，如果把工作任务划分得更有意义时工人的生产率会上升，追求利润的厂主就将重组生产过程。如果工人的生产率在这种有意义的工作划分下将保持原样，那么，正在竞争获取劳动者的公司，也将改变它们的内部工作结构。

所以，唯一值得考虑的情况是：把一个公司的工作划分为更有意义的部分并且大家轮流担任时，比起较少意义的工作分工来效率要低(按市场的标准判断)。这种低效率会通过三种方式产生(或它们的结合方式)。首先，工厂的工人们可以自己要求有意义的工作，这种工作有其理论家描述的所有优点，工人们认识到这一点，他们愿意放弃某些东西(某些工资)以从事有意义的工作。他们拿较低的工资，但他们认为就其工作的总体而言(较低工资加上有意义的工作带来的满足)，要比拿较高工资却做较无意义的工作更符合他们的心愿。他们在某些工资与他们的工作所增加的意义。增加的自尊之间进行权衡比较。许多人实际上都在做类似的事情，他们并不仅仅根据所预期的未来金钱收入的贴现

价来选择他们的职业，他们也考虑社会联系、个人发展机会、兴趣、工作保障性、辛苦程度、自由支配时间的多少等等。（许多大学教师若在企业工作能挣更多的钱。大学里的秘书们也是放弃了企业中的更高工资以得到一个较小压力、在她们看来也较有趣的249 环境。对此还可以举出许多别的例子。）并非所有人都想要同样的东西，或同等强烈地想要某种东西。他们根据职业将给予他们的全面利益来选择。这样，那些重视某种不同的工作组织的工作者，可能会愿意放弃某些工资以进入其中，而无疑，那些最重视者实际上会在可行范围内选择这类工作。农场主的生活节律不同于装配流水线的工人(他们总数不到美国体力劳动者的5%)，其收入和生活也不同于一个售货员等等 。

但假定一个工人并不很重视一个较有意义的工作，他并不愿意拿较低的工资以得到它。(是在他生活的什么阶段他认为这种工作并无很大价值呢？如果是在开始，那么他的价值观本身并不是从事无意义工作的产物，我们应当小心地仅把他后来的特点归之于他的工作经验。)

别人不会承受这种因效率较低带来的货币损失吗？他们可能会这样做，因为他们相信支持有意义的工作这一事业是重要的，即使对那个工作者本人来说没有重要到足以使他愿意承受这笔货币损失的程度。所以，第二，也许个人消费者们将通过为他们购买的东西付较多的钱而承受这一损失。一群人可能结为一个消费者联盟，只购买那些其工作活动是有意义的工厂的产品，或者我们可以个别地决定这样做，我们要把这种事做到什么程度，依赖于我们对这种活动与其它活动的比较——其它活动如：购买较多的其它产品，或较便宜地从其活动并非有意义地全排的工厂那里购买，而把省下来的钱用于支持别的有价值事业——象支持医学研究或援助贫困艺术家或别国的战争受害者，我们要比较这两种活动哪种价值更大。

但如果这样做无论对个人工作者，还是对个人消费者（包括

社会民主运动的成员）都无足够的价值观？还有别的什么选择吗？第三种可能性是：也许禁止工人们在那些工作缺乏意义的工厂里工作，或者禁止消费者购买这些工厂的产品。(在没有黑市的条件下，一个禁令实际上会引发另一个禁令。)或者可能从企业家 260 的利润中拿出一部分来投到把工作安排得有意义的企业。这最后一点涉及到一个大问题，我必须把它留到另一处去谈。但要注意，既使没有个人所有者，所有公司都由工人所有，还是存在着工作活动要如何组织的问题。有些公司在组织生产中将决定共同分配增加的货币利润，其它公司或者也必须这样做，或者不得不给每个工人以较少的年收入；再不就是必须说服某些消费者为它们的产品付较多的钱。也许一个如此建立的社会主义政府将禁止无意义的工作，但撇开它如何立法的问题不谈，它能根据什么理由把它的这一观点强加给所有那些想达到别的目标的工人呢？

工人的自治

资本主义社会的公司也许能为那些想要有意义工作的人们提供这种工作。它能同样提供内部民主权威的结构吗？在某种范围内肯定是能够的。但如果这种民主决策的要求扩大到所有权，那它就不能够了。当然，作为另一种选择，人们可能构成一个他们自己进行民主管理的合作企业。任何购买或建立一个工厂的激进的富有者或工人团体，都可以不受阻碍地建立他们满意的微观工业体制，例如，建立工人自治、民主管理的公司。然后，这个公司就能直接把自己的产品投入市场。在此我们碰到了类似于前面见过的可能性。这样一个工厂的内部活动可能不会降低由市场标准判断的效率，因为，即使花在工作上的时间较少(有些时间被用于民主决策的过程)，但在这较少的时间里，工人们可能因看到他们对塑造自己有一发言权而为自己的工厂工作得非常有效和勤勉，以致于他们按市场标准也优于他们的较正统的资本家竞争者(参考路易斯·布兰卡的观点)。情况如果是这样，这种财政上成功

的工厂将不会有什么困难。我在此略去这种工人自治的体系如何运转的熟悉难题不谈。如果事情都是由工厂的工人投票来决定的，当许多现在投票的工人，不能得到足以超过从现行分配中抽走的钱的利益时，将导致对那些回收投资将来得很晚的计划投资不足，这或者是因为这些投票者将不再在此工作而一无所获，或者是因为他们还有一些年就要退休了。这种投资不足及其对未来工人的地位的损害，可以通过每个工人拥有这个工厂的股份（这一股份他可以拍卖或遗赠）来避免，因为那时预期的收入将提高他现有股份的价值。（但那时……）如果每个新的工人都获得一种对年利润的平等份额（或平等股份）的权利，这就将影响这个团体吸收新工人的决定。现在的工人们，因而也是这个工厂，就将受到一种强烈的刺激，而选择最大限度地增加平均利润（每个人的利润而非总利润的方针，因而就要比一个只要有利就雇佣所有人的工厂雇佣较少的人。[1]但这样的话，将出现用于扩大再生产的剩余资本如何获得、在工厂内收入是否存在差别（怎样决定这种差别）等等问题。由于工团主义的企业体制将引起在不同企业之间的工人收入的严重差距（因为每个工人的资本额不同，各企业也有不同的利润率），我们很不明白赞成某种平等主义目的模式的人们，怎么会把它看成是对平等模式的恰当实现。

如果如此组织的工人自治的工厂，按市场标准是效率较低的，它就不能象一个主要致力于成本低的生产而把别的考虑放到第二位甚至予以排除的工厂那样，便宜地出卖自己的产品了。象前面一样，这种困难可以容易地以F面两种方式中的一种（或其结合）来解决。首先，工人自治的工厂能支付每个工人较少的钱，亦即通过某种形式的共同决定，他们能使自己的收入较那些私有制企业里的雇佣工人为低，这样就使他们的工厂能以竞争价格在市场上出卖其产品。然而，如果工人们因为收入低于他们本

① 由于按自己的个人利益行动的工人们将破坏工人自治工厂的有效运转，也许广泛深刻的革命运动将试图用“无私的”革命者来管理这种工厂。

来可得到的数额而拒绝在自治工厂中工作，亦即如果这种工作的非货币利益在他们看来不如别处能使他们挣得的额外货币重要，那么工人自治的工厂就能尝试第二种办法，即付给工人们竞争工资而提高其产品的价格。这将要求这些产品的购买者比他们从私人竞争者那里购买这类产品付更多的钱，要求告诉这些购买者他们这样做将支持一个工人自治的工厂，从而就为社会正义尽了一份力量。而这样做的话，大概又和前面一样了：有些人可能愿意付这笔额外的费用，而另一些人则可能不对自治工厂做这种慈善性质的购买，而更愿意把省下来的钱用于别的目的——包括别的慈善活动。如果没有足够的人数支持这个工厂，那么若无大量的与消费无关的私人补助，它就要破产。如果有足够的工人或消费者愿意在某种范围内使用非货币的标准来支持这个工厂，那么它就能维持。在此重要的是：存在一种实现工人自治体制的手段，它能通过一个自由社会中的自愿行为产生出这一体制。

一个人可能会想：在一个包含许多私有企业的社会里，工人自治的工厂即使有效率也不可能启动。但如果它们被相信为是有效率的，它们能从一种市场经济中得到某种支持。因为这种企业或公社或任何你希望的试验组织，一旦繁荣起来(达到相当数目)，就能以它们的成功回报任何最初的投资，即使它们不喜欢私人投资的原则。说支持某个如果成功将结束或削弱私人投资体制的企业违反了投资者的阶级利益——这种说法是没有意义的。投资者并不如此具有利他主义倾向。他们是为他们自己，而不是为阶级利益活动的。另一方面，在一种国家体系中能否为创办一个私有企业聚集到充分的资金——假定人们愿意成为这个私有企业的劳动者和其产品的消费者——则是一个更棘手的问题。

即使得到外部投资比上文说的要困难，工团金库现在也有足够的资金来使许多能偿还带息贷款的自治公司资本化，正象许多私人所有者用银行贷款，甚至于用工团贷款所做的一样。为什么某些工团或工会就不能开创它们自己的事业呢？工人们有很便捷

的途径来掌握生产资料，购买机器和租用场地等等，就象一个私人企业家所做的一样。那么，想想为什么工团竟不开创新事业，工人们竟不聚集资金来这样做是富于启发性的。

马克思的剥削

马克思的经济理论还留下一些什么，这个问题是重要的。随着劳动价值论的解体，其特殊的剥削理论的根据也随之消解。这一理论的剥削定义的魅力和简明性业已丧失，因为人们认识到，按照这一定义，只要一个社会中有的投资是为了扩大再生产（也许是因为人口增长），这一社会就将存在着剥削，如果在一个社会中，那些不能工作或不能做生产性工作的人们受着别人的劳动资助，那么这一社会也存在着剥削。但究其根本，马克思主义解释剥削现象是根据工人没有掌握生产资料。工人不得不向资本家出卖他们的劳动（或劳动力），因为他们必须使用生产资料生产，而不可能独自生产。一个或一群工人不可能先租用生产资料，然后等到几个月之后再出卖其产品，他们缺少现金储备以得到机器，或等不到把现在正制造的产品卖出去而得到收入。因为工人们必须同时吃饭。①因此，据说工人们就不得不和资本家打交道。（并且，一支失业者的常备大军使资本家无需通过竞争获取劳动者和抬高劳动的价格。）

我们要注意，一旦这一理论的其余部分安置妥贴，那么构成剥削基础的关键事实就是工人不掌握生产资料。由此可推论出：在一个工人不再被迫与资本家打交道的社会里，对劳动的剥削就不再存在了。（我们略去了工人们是否被迫与某一别的、较集中的团体打交道的问题。）所以，如果有一个公共占有和控制（你所欲的）生产资料的部门，并且规模很大，任何希望加入的人都

---

① 生产资料是从哪里来的呢？过去是谁先放弃当时的消费以得到或生产它们呢？现在谁又放弃消费以支付工资和原料价格，从而只是在产品卖掉以后得到回报呢？在这一生产过程中，是谁的企业家才能在始终起作用呢？

能加入其中工作，那么就足以排除对劳动的剥削了。特别是，如果除这个公共部门之外，还有一部分私人占有生产资料的企业，它们雇佣自愿在其中工作的工资劳动者，那么，这些工人也就不是被剥削的了。尽管人们试图说服他们不在私有制企业工作，但他们还是选择在那里工作，这也许是因为他们在那些企业中能得到更高的工资或报酬。）因为，他们并不是必须与生产资料的私人占有者打交道。

让我们在这个例子这里停一会儿。假设私有部分扩大，公有部分就会变得越来越小。并假设越来越多的工人选择在私有企业中工作。在私有企业中的工资比公有部门的工资要高，并且不断增长。现设想在一段时间之后，这一被削弱的公有部门变得完全无足轻重了，甚或完全消失了。在私有制部分将有什么相应的变化呢？（由于按假设，公有部分已经是很小的了，去私有部门的新工人的工资将不会太受影响。）上述剥削理论似乎就得说将有某些重要的变化，但这样说看来是很不合理的。（对此并无好的理论论据。）如果私有部门在工资水平或提升中没有什么变化，那么，能说先前未被雇佣而目前在私有部门中工作的工人正在遭受剥削吗？而他们甚至不知道公有部分已经没有了，因为他们一直很少去注意它，那么，他们现在就是不得不在私有部门中工作，在资本家那里工作，因而事实上就是被剥削吗？所以这一理论看来是需要予以修正的。

即使这种没有掌握生产资料的观点在某个时期内可能是真实的，但在我们的社会里，劳动阶层中的大部分人现在都有自己的私人现金储备，工会每年也握有大量的现金储备。这些工人能够等待，能够投资。这就引出了这样的问题：为什么这些钱没有用来建立工人自治的工厂？为什么激进分子和社会民主论者不大力推行工人自治企业？

也许这些工人缺少那种鉴别获利的机会、并按照这些机会组织公司的企业家的能力。如果这样的话，他们可以试着雇佣企业

255

家和经理来为他们创立一个公司，然后在一年之后把权威角色还给作为所有者的工人们。（虽然正象科兹纳所强调的，在决定雇佣谁时也需要企业家的见识。）这样，不同的工人团体就将通过竞争去获取有企业家才能的人了，从而抬高这种服务的价格；而另一方面，拥有资本的企业家则试图雇佣工人在私有制企业中工作。让我们略去这种平衡在市场中看来将会怎样的问题不谈，而是问为什么工人团体现在不这样做。

这是一种创立一个新公司的冒险方式。工人们不可能容易地鉴别企业家的才能，这很大程度上要依赖对未来需求和可用资源的评估，要依赖机会或不可预测的障碍等等。那么，可以建立特殊的投资制度和开辟冒险资本的财源以对付这些危险。有些人不想自己去冒险投资或支持新的冒险，资本主义社会允许把承受这些冒险与其它活动分离开来。在福特汽车公司的某一分部工作的工人们，不承担公司冒险的损失，他们并不因此而交回他们的一部分薪水。而在一个社会主义社会里，一个人必须或者分担他在其中工作的企业的风险损失，或者所有人都来分担集中投资的安排者带来的冒险损失。在此，一个人没有办法使自己免于这些冒险，也没有办法象一个人在资本主义社会所能做的那样，选择这种冒险而非那种冒险(获得某些专门知识的冒险)。

那些不想冒险的人们常常觉得自己有权从那些冒险并取得成功的人们那里分一杯羹，而他们却不感到自己有义务分担那些失败的冒险者的损失。例如，赌场中的管钱人期望从大赢家那里得到优厚的小费，却不希望被要求分担输家的某些损失。而对于成功并非依靠随机过程的经营来说，这种不相称的情况甚至更无理由。为什么一些人觉得他们可以退到一边看谁的冒险成功(用蒙眼布决定谁度过了危险和赢得了利益)，然后要求从成功者那里分享一份利益呢(虽然他们并不觉得他们必须分担事情假如失败将遭受的损失)？或者他们为什么不觉得如果他们想分享企业的利润或控制权，他们就应当也投资或冒险呢？

为了比较马克思主义是如何对待这种冒险的，我们必须简略地浏览一下这个理论。马克思的理论取一种生产资源的价值论形式。这种理论认为：一个事物X的价值V等于体现在X中的社会生产资源的总额。用一种更有用的形式表示，两个事物价值的比率：V(X)/V(Y)，等于体现在它们之中的生产资源总额的比率：(体现在X中的资源)M/(体现在Y中的资源)M，在此M是这一总额的一种尺度。这种理论要求对一种其价值是独立于价值比率的尺度M给予解释。如果我们把生产资源的价值理论与生产资源的劳动理论（它认为劳动是唯一的生产资源）结合起来，我们就得到了劳动价值论。针对劳动价值论提出的许多反对意见，也适用于任何生产资源理论。

一种可替换生产资源的价值理论的观点可能认为：生产资源的价值是由从它们产生（能从它们造出）的最终产品的价值决定的，而最终产品的价值在某种意义上又恰恰是由用于它的资源的价值决定的。如果一台机器能被用来造出X(而非任何别的东西)，另一台机器能被用来造出Y，每台机器都使用同样多的同一种原料来造出自己的一个产品，但X比Y要更有价值，那么第一台机器就比第二台机器更有价值，即使两台机器都是用同一种原料，花同样多的时间制造的。第一台机器由于有一更高价值的最终产品，就将要求给它定比第二台机器更高的价格。这可能引起以下错觉：它的产品更有价值是因为它更有价值。但这是使事情颠倒了，应当说它更有价值是因为它的产品更有价值。

但生产资源的价值理论并不讨论生产资源的价值，而只关心它们的量。如果只有一种生产因素，它是同质的，那么生产资源理论至少可以不被循环论述。但如果不止一个因素，或者虽然是一个因素，但它是不同质的，确立一个尺度M而想不循环地叙述这个理论就成问题了。因为，人们必须决定，一种生产因素的多大量能等于另一种生产因素的既定量。为解决这一等比问题，要建立一个程序来参照最终产品的价值确定这一尺质。但这一程序将

根据最终价值的信息来确定这一尺度，所以不能根据各种投入量的信息来解释最终价值。另一个程序将用来发现能被不同量的X与Y产出的某种共同物，用最终产品的各种量的比率来决定投入的各种量。这避免了首先察看最终价值的循环，即一个人开始察看某物的最终的各种量，然后用这种信息来决定投入的量（确定尺度M）。但即使有一种共同产品，也可能并非各种生产因素都是最适于制造它的，所以用它来比较它们可能导致一个错误的比率。我们必须按每一生产因素各自最好的功能来比较它们。如果两个不同的产品能由每一资源生产出来，其间量的比率也还是不同的，还有一个挑选哪个比率来保持资源间的持久平衡的问题。

我们能通过考虑保罗·斯维兹对简单、纯粹劳动时间概念的说明来澄清这些困难。① 斯维兹探讨了如何平衡技术劳动与非技术劳动的问题，并同意下述看法——根据最终产品的价值来平衡将是一种循环论证，因为正是最终产品的价值需要被解释。然后斯维兹说技术依赖于训练和天赋差别这两个因素。斯维兹把培训与学员在培训中花费的时间等同看待，而没有考虑教师的技术，即便这种技术是用教员在自身培训中花费的时间来大致衡量的（教他的教师花了多少时间呢？）。斯维兹建议通过使两人做同一个东西来判断出天赋的差别，看他们各做了多少，由此发现衡量他们的比率。但如果某种技术劳动并不是比无技术的劳动生产某种东西更快的劳动，而宁可说是生产一种更好产品的劳动，那么这种确定尺度M的方式就失效了。（象拿伦勃朗的技艺与我的技艺比较，关键并不在于他画画比我快。）详细列举反对劳动价值论的论据将是令人乏味的，比方说发现天然物体（其价值在得到它所必需的劳动的价值之上）；发现不能无限复制的珍奇物品（如拿破

① 《资本主义发展理论》，纽约，每周评论出版社1956年版，亦见R.L.米科：《劳动价值论研究》，伦敦，劳伦斯和维夏特出版社1958年版，第168—173页。

仑的书信)；同样的物品在不同地区的价值上的差异；有技艺的劳动造成的差别；由供求关系波动引起的变化；其生产要需漫长时间的物品（如陈年葡萄酒）等等。①

至此所提到的问题，都涉及到简单纯粹的劳动时间的性质，人们提出这种劳动时间是想用它作为衡量其它所有劳动的标准单位。我们现在必须引入另一个外加的复杂问题。因为马克思的理论并不认为一件物品的价值是与生产它的简单纯粹劳动时间相等的，而是认为这个价值是与生产它的简单纯粹的社会必要劳动时间相等的。为什么提出社会必要劳动时间这一增加的要求呢？ 259 让我们慢慢考察这一点。

劳动价值论如果要避免某些反对意见的话，就必须要求一个物品有功利效用。现假设一个人把精力花在制造某些无人想要的绝对无用的东西上。例如，他花许多时间很有效率地打一个大绳结，其他任何人都不能比他打得更快。这一绳结有很多小时的价值吗？一个理论不应当有这种结论。马克思如此避免它，没有一个物可以是价值而不是使用物品。如果物没有用，那么其中包含的劳动也就没有用，不能算作劳动，因此不形成价值"② 这不是一种特别的限制吗？若与这一理论的其余部分联系起来看，它是对谁适用呢？为什么不是所有有效率的劳动都创造价值呢？如果一个人必须使产品对人们实际有用；并且是他们事实上想要的物品（假设它是有用的，但没人想要），那么，一个人也许仅仅考察对那些无论如何必须生产的物品的需求，就能得到一个完整的价值理论。

即便加上产品必须有某种效用这一特殊条件，也还是存在着问题。因为，假设某个人工作了 563 个小时造出某种只有很低效

① 见E.V.波亨波克：《资本与利润》，第1卷，南荷兰，自由出版社1958年版，第12章，和《卡尔·马克思及其体系的终结》，克利夫顿，奥古斯顿-克莱公司1949年版。

② 马克思：《资本论》，第1卷第1篇第1章第1节第48页。(中译本《马克思恩格斯全集》第23卷第54页，人民出版社1972年版。)

用的东西（没有别的办法使这一工作更有效率），它满足了产品须有某种效用的价值的必要条件，那么，它的价值现在是由劳动量决定的吗？它是很有价值的吗？不是，"因为耗费在商品上的人类劳动，只有耗费在对别人有用的形式上，才能算数。"马克思继续说："但是，这种劳动对别人是否有用，它的产品是否能够满足别人的需要，只有在商品交换中才能得到证明。"① 如果我们如此解释马克思所说的，说并非效用是一必要的条件，或者劳动量（一旦被满足）决定着价值，而宁可说是功利效用的等级将决定花在这一物品上的劳动有多大（用处），那么我们就有了一种与劳动价值论很不相同的理论。

我们能从另一方面接触这一问题。现假设某些有用物是被尽可能有效率地生产的，但它们被生产得太多而不能以某种价格出售，其市场抛售价低于其明确的劳动价值；花在生产这些物品上的有效劳动时间，大大超过了人们愿意付的（每小时的定价）。这说明用于使一个物体有意义的平均时间量并不决定其价值吗？马克思的回答是：如果有这种生产过剩，以致在市场上不能以某种价格销售，那么劳动就是被无效地使用了（低于本来应当有的价值），即使劳动本身不是无效的。因此并非那些劳动时间的总和构成社会必要劳动时间。这个物品并不是有一种低于花在它上面的社会必要劳动时间的价值，而是因为比起外表看来，实际上在它上面几乎没有花什么社会必要劳动时间。

"假定市场上的每一块麻布都只包含社会必要劳动时间。即使这样，这些麻布的总数仍然可能包含耗费过多的劳动时间。如果市场的胃口不能以每码2先令的正常价格吞下麻布的总量，这就证明，在全部社会劳动时间中，以织麻布的形式耗费的时间太多了。其结果就象每一个织布者花在他个人的产品上的时间超过

① «资本论»，第1卷第1篇第2章第97—98页。(中译本«马克思恩格斯全集»第23卷第103—104页，人民出版社1972年版。)

了社会必要劳动时间一样”。①

这样，马克思就承认：这一劳动并不都是社会所必要的。而什么是社会必要劳动，其时间是多少，将要由市场上发生的事情来决定！！② 这已经不再有任何劳动价值理论了，社会必要劳动时间的关键概念，本身要通过一个竞争市场的过程和交换比率来定义！③

我们回到了我们先前的问题，即投资和生产的风险。我们看到这个问题把劳动价值理论转变为一种由竞争市场结果来定义的理论。现在考虑一种按简单纯粹的社会必要劳动时间支付报酬的体系。在这一体系下，冒险与一种由工人们形成的生产过程相联系。不管一个工人以多高的效率工作多少时间，他只有到弄清有多少人愿以何种价格购买其产品时，才能知道他的工作的社会必要劳动时间。所以，一个按照社会必要劳动时间付酬的体制，会对某些工作辛苦的劳动者几乎分文不付（例如，对那些在忽拉舞热过去之后为忽拉舞裙衬圈的制造人工作的人们，或对那些福特汽车公司实验工厂的工人们），并只付给另一些人很少的报酬。（在一个社会主义社会里，在经常很难做出投资和生产决策的情况下，这个社会的统治者如果敢明确地按照工人工作的“社会必要”劳动时间来付酬，将是很令人惊奇的！）这样一种体系将迫使每个人都试图预测他的产品的未来市场，这将是相当低效率的，将使那些怀疑某种产品将会畅销的人们放弃一种他们本来能做得很好的工作，即便别人深信值得冒大的风险去争取这一产品的畅销。显然，一个允许人们转移他们自己不想承受的风险，并且不管冒险过程的结果如何允许付给他们一定报酬的体制是具有某些

① 《资本论》，第1卷第1篇第3章第第120页。（中译本《马克思恩格斯全集》第23卷第126页，人民出版社1972年版。）

② 比较E.曼德尔《马克思的经济理论》，第1卷，纽约，每周评论出版社1969年版，第161页。

③ 比较在米科那里对此问题的讨论，见《劳动价值论研究》，第178—179页。

优势的。允许这样承担风险有专业化的机会则是巨大的优势，这些机会将导致典型的资本主义制度。

马克思试图回答下列康德式的问题：利润如何可能？① 如果一切事物都得到其充分的价值，如果没有欺诈发生，怎么可能有利润呢？在马克思看来，答案在于劳动力的独特性质，劳动力的价值也就是生产它的价格（进入其中的劳动），但它本身还能产生比自身价值更大的价值。（这对机器来说也是如此。）通过把某种量的劳动L放进生产之中，一个人生产了某种包含有比L大的劳动量的东西。由于个人缺少资源而等不及出售其劳动产品可得到的报酬（见上文），他们不可能收集这些出自他们自己潜能的利益，而不得不与资本家打交道。鉴于马克思经济理论的困难，人们将希望马克思主义者仔细研究有关利润产生的其它理论，包括那些由"资产阶级"经济学家系统阐述的理论。虽然我在此强调的是有关冒险和不确定性的问题，我也应当提一下发明（熊彼得），以及别人尚未注意的另一很重要的问题：（广义的）套利的机敏和寻求新机会的问题。② 一种替换的解释理论如果准确的话，也许将在很大程度上清除藏于马克思经济理论之后的科学动机；最后人们可能会产生这样的观点：马克思所说的剥削是那些对经济学缺乏理解的人们所讲的剥削。

自愿的交换

一些读者将反对我常常说到的自愿交换，他们的理由是：某些行为（例如，工人们接受某种工资）实际上并不是自愿的，而只是因为在他们面前只有很少的选择对象，他们常常只能两害相权取其轻。一个人的行为是不是自愿的，依赖于限制他的选择对象的是什么。如果是自然的事实，那么这一行为就是自愿的。（虽

① 见M.布劳格在他的《经济理论回顾》中对其理论的详细讨论，第207—271页。

② 见I.克兹纳：《竞争与企业家》。

然我更愿坐飞机去某地，但没有飞机，我步行去那里就是出自自愿。）别人的行为限制着一个人可利用的机会。而这是否使一个人的行为不自愿，要依这些人是否有权利这样做而定。

考虑下面的例子。假设有26个女子和26个男子都想结婚，无论男性还是女性，每一性别的所有人都一致同意对方26个人的某种优越次序，这种次序是按作为配偶的可欲程度排列的，它可以分别按下降方向称之为A ⟶ Z，A′ ⟶ Z′。A与A′自愿选择结婚，两人都更喜欢对方而非其他对象。B本来是最喜欢与A′结婚的，B′本来也是最喜欢与A结婚的，但由于A和A′自己的选择，这两人就不在B和B′的选择对象范围之内了。当B与B′结婚，仅仅凭他们本来宁愿做另一种选择的事实，并不能说他们的选择就是不自愿的。这另一种最可取的选择要求被选择者的合作，而合不合作都是他们的权利。B和B′比A和A′面临的选择对象要少，这种选择对象的减少将继续下去，直到Z和Z′，这两个人都面临一种非此即彼的选择，要么与对方结婚，要么不结婚。他俩都更喜欢异性中另外25人中的任何一个，但由于这25人有自己的选择，他们就都不在Z与Z′的考虑之列了，Z与Z′就自愿选择相互结婚。他俩唯一可行的其它选择（即不结婚）在他们看来是更坏的事实；而且别人以某种方式实行他们的权利、从而对Z和Z′造成了一个很有限的选择地位的事实，并不意味着他俩不是自愿结婚的。 263

同样的考虑也适用于工人与资产者的市场交换。Z面临着要么工作要么挨饿的选择，所有其他人的活动和行为都未能给Z增加什么别的选择对象。（他对做什么工作可能有各种选择。）Z是在自愿地选择工作吗？（一个困在荒芜的海岛上，必须劳动才能活下去的人是自愿地选择劳动吗？）如果从A到Y的每个人都是自愿行动的，并未越出他们的权利，Z也就是自愿选择的。我们然后就必须对别人提这个是否越权的问题了。我们一个个往上询问直到A，或者A和B，是他们选择某种行动，从而造成了C的外在选

择环境。我们再下溯到A至C的影响到D的自愿选择，以及A至D的影响到E的自愿选择，如此一直到Z。别人如此在他们的权利范围内自愿地选择和行动，他们没有提供给最后一个人一个较理想的对象，从而使他只能在不同的不理想对象之间进行选择，这并不是给他造成了一种不自愿。

我们应当注意介入了与他人的联系（包括自愿交换）的权利结构的一种有趣特征。[①] 介入某种联系的权利并不是一种与任何人建立这种联系的权利，甚至不是一种与任何想要或愿意进入此种联系的人建立这种联系的权利，而宁可说是一种与任何有权介入它的人建立这种联系的权利（和有权介入它的某人……)。介入某种联系或相互作用的权利上附有钩子，它们必须钩上将满足自身的另一个人的权利的相应钩子才行。如果有个人被监禁而不可能听我谈话，这并不侵犯到我的自由言论权利；如果这个囚徒被禁止与我交流，这也没有侵犯到我接受信息的权利。如果爱德华·埃弗雷特·黑尔所谓的"无国家的人"不被允许读某些作品，出版社成员的权利并不受到侵犯；如果约瑟夫·戈贝尔斯被处死，因而不能给人们提供进一步的读物，读者的权利也没有被侵犯。在这两种情况中，权利是一种与别的也有权成为某种联系的另一方的人发生这种联系的权利，成年人通常都拥有这种权利——与任何也有此权利的成年人建立一种相互同意的联系，但这种权利也可能因做了不正当的事而丧失。这种附在权利上的钩子的复杂性并不切合我们所讨论的例子。但它也有某些牵连，例如，它使直接谴责在一个公共场所打断某人演讲的问题复杂化了，若这种谴责仅仅是因为这种打断侵犯了听众听他们所想听的无论什么意见的权利的话。如果介入某些联系的权利半路中断，这些听众确有一种听他们乐意听的无论什么意见的权利，但只是从有权与他们交流的人那里听。如果演讲者的权利没有与他们的

① 由于我不很确信这一点，我把这一段作为一种有趣的推测试探性地提出来。

权利相联接的钩子，听者的权利就没有没侵犯。(演讲者缺少一种带钩子的权利可能只是因为他做过的什么事，而不是因为他现在正打算说的内容。)我在此的思考并不是要为打断某人演讲辩护，而只是警告不要以太简单的理由提出谴责，这种谴责也是我自己容易犯的。

265

慈善

我指出过个人为何可以自愿帮助和支持某些他们赞成的活动、制度或境况，例如，帮助和支持工人自治工厂、扩大他人机会、减少贫困、促成有意义的工作等等。但即使是这些赞成这些事业的人们，他们愿意即便提高他们的纳税负担，也还是要支持这种对他人的慈善捐助么？他们难道不想完全排除或消灭贫困和无意义的工作吗？他们的捐助不只是杯水车薪么？如果别人都不捐助而只是他们捐助，他们不是看起来象傻瓜吗？他们不是可能都赞成某种强制性的再分配吗（即使若没有这种对所有人的强制，他们本来不会做这种私人的慈善捐助)？

让我们假设一种状况，在那里存在一种人们普遍赞成的强制性再分配，使富有者向贫穷者做出转让。但让我们假设政府也许为了节省转让费用而建立了一种强制体系，迫使每个富人每个月把一张定额支票寄给一个穷人，他们相互并不知道对方的身份。[①] 这样，整个转让就成了这些个别转让的总和，按假设，每个付钱的人都支持这一强制体系。

现在让我们假设这一强制被取消了。个人将继续自愿做他们的转让吗？我们看到先前的每一捐助都是帮助一个特定的个人。因而，不管别人是否继续捐助，某个人进行他的捐助都将继续帮助那个特定的人。为什么有的人突然不想捐助了呢？有两种理由

① 或者他寄几张不同的支票给几个不同的人，或者几个富人均寄一定量的钱给一个人。这并不影响论证，在此是为了简化。

值得考虑：首先，他的捐助对解决这个问题比在强制体制下效果较小；其次，他的捐助比在强制体系下个人牺牲较大。他在强制体系下的付款所完成的事情是值得他支付的。他不再在一个自由体系下捐助，或是因为这个捐助对他来说不太值得，或是因为花他的钱太多。

为什么当没有其他人的捐助，他的捐助的效果就会削弱呢？为什么这时的捐助对他来说不太值得呢？首先，这个人可能希望通过捐助来消除贫困（或消除无意义的工作、被支配的地位等等），他把这种消除看得比消除某一个人的贫困更重。[①]实现没有贫困等理想，在他看来有着独立自存的价值。[②]（只要社会不是只讲效率，不再有任何人捐助的情况就决不会发生。）但由于只要别人捐助他就将继续捐助（并把他自己的捐助看得很重要），这就不可能是导致任何人停止捐助的原因。也许有必要提醒一下，除了是否坏事会蔓延的问题，还有一个人为什么想排除各种坏事、各种坏事之不可欲有何特殊理由的问题。一件坏事从二减为一是和它从一减为零同等重要的。而一个意识形态型的思想家的标志则是否定这一点。他们倾向于建立强制的捐助体系，因为他们深受其意识形态的纠缠，他们更愿把时间花在迫使他们的同胞做到完全彻底上。或者，至少他们将赞成这样一种强制体系，这种体系仅仅包括那些服从它的意识形态的纯洁分子（支持这种强制体系的人）。

关于自愿捐助为何对一个赞成强制体系的人来说不太值得，以致成为一个理由，使他在自愿体系下就停止其捐助的问题，还有第二个、也是更值得重视的理由，这个理由就是以下这一信

① 可参见我未发表的博士论文《个人选择的规范理论》，普林斯顿大学1963年，第4章第4节。

② 我们的确有时看到一些人，在他们看来，普遍消除某种事有很大价值，而部分消除却几乎没有价值。这些抽象地关心人的个人，对任何特定的人却没有这种关心。

念——要被排除的现象内在地包含着相互影响的因素。只有在同时处理其所有成分的情况下，单个的处理才有意义。这种同时和整体的处理能帮助对单个成分的排除，也能减少它对其它成分的恶化，而这种减少可能本身是不易察觉的，或者低于某种基线。在强制大家都捐助的情况下，你拿若干钱给某穷人，而许多其他的人也分别拿若干钱给大多数或所有穷人，而由于所有这些受惠者的相互影响，就可能使你的给予对你的受惠者产生一种有意义的效果，值得你放弃这些钱，而当你独自拿出若干元钱给你的受惠者时，将不会对他产生如此重要的效果。由于产生的实际效果可能不值得你拿出这些钱，你将会不愿意捐助。但我们又一次看到，无论如何，这并不是这些给予者为何要停止捐助的一个理由，而是这些给予者为何在别人停止时也要停止的一个理由，因此也是一个认为开创这种普遍的给予可能是困难的理由。那些致力于建立一种强制体系的人们，能够把他们的精力花在这种合作的原则上。这一任务由于下列事实将会变得容易些：人们不仅想减少或消除某些坏事；他们也想帮助这一工作，为缓和这一问题尽一份力。这种欲望消除了"逃票乘客"的问题。

现在让我们转向为何这个人的捐助（捐助与强制体系下同样多的钱）此时可能"花费"他更多的问题。他可能会觉得，当别人都"逃脱"做此事时，只有"傻瓜"或"书呆子"才去做这种特殊的牺牲；或者他可能因他相对于那些不捐助者状况逐渐变坏而感到困扰，这种相对状况的变坏可能使他处在一种要得到他所欲物的相对不利的地位上。一个团体中的每个人都可以感觉到自己和他人在这方面的差别，所以，这一团体中的每个人都可能更愿意一种强制所有人捐助的体系而非自愿体系。（这些感情可以和先前举出的两个别的理由一起起作用。）

然而，如果所有人在别人都给的情况下愿意给予，那么，大家就能共同缔约对别人的给予提出定额。假设有些人会在别人给予的情况下仍不想给，这是没有道理的，因为，对每个人的捐助

都将有一单独的效果，这一把资金直接送交受惠者的体系（通过一种对受惠者们的随机选择），就把“逃票乘客”的动机减少到最低限度了。即使某些人有这种动机，如果其他人的数目足够多，足以不受某些人逃票的影响和独立出来，他们就能（再一次）通过共同缔约给（余下的）人规定捐助的定额。这样，要考虑的这一例证就在某种收入档方面涉及到那些不管别人给不给自己都拒绝给的人了，他们并不是想做“逃票乘客”，他们根本就不想乘车，但其他人可能还是愿意给，只要所有能给的人都给。拒绝者则与所有被迫捐助的人意见不同，所以，与我们的假设背道而驰的再分配，就不会是一个巴莱多较佳观点了。[1] 由于违反其意愿而迫使那些对自己的持有拥有权利的人们捐助将侵犯道德约束，这种强制的倡导者应试图去说服人们不去注意那些游离于自愿捐助体系之外的相对少数。或者，虽然自己本没有选择如此，但被那些不想觉得他们是“傻瓜”的人迫使去捐助的人们是相当多的？

对影响你的事情的发言权

另一个可能导致支持一个功能较多国家的观点认为：人们对严重影响到他们生活的决定有一发言权。（然后就论证说：需要一个功能较多的国家来实现这一权利，这种国家是使这一权利得以实行的一种制度形式。）权利理论将考察严重影响到人们生活的各种方式。有些行为严重影响到人们生活的方式，侵犯了他们的权利（洛克所承认的权利），因此在道德上是被禁止的，例如，杀死某人，砍断他的手臂。但另一些严重影响到别人生活的

---

[1] 一个人可能以为前面的例证是这样的。见H.M.霍克曼与J.D.罗杰斯：《巴莱多较佳再分配》，载《美国经济评论》，1969年9月号，第542—556页；亦见R.戈德法波：《巴莱多较佳再分配：评论》，载《美国经济评论》，1970年12月号，第994—996页，他有关强制再分配在某些情况下更为有效的论证，面对我们所设想的直接的个人相互转换的体系将陷入麻烦。

行为方式，则是在施加影响者的权利范围内的。如果有四个男子向一个女子求婚，她究竟与谁结婚的决定，将严重地影响到这四个人的生活，她自己的生活，以及任何想与这四个男人中的一个结婚的人的生活等等。有什么人会建议由这五个人（即或缩减到三个）来投票决定她与谁结婚呢？她有权决定做什么，而另外四个人，对将严重影响到他们在此被忽视的生活的这一决定，则没有发言权。他们对这个决定没有任何发言权。托斯卡尼尼在指挥过纽约爱乐乐团之后，指挥了一个名为空中交响的乐团。这个乐团能否继续在其活动中获利，有赖于托斯卡尼尼是否做它的指挥。如果他退休，其他音乐家必须寻找另一个工作，他们大多数人将只能找到一个差得多的工作。由于托斯卡尼尼的退休决定将严重地影响到他们的生活，在这个乐团内的所有音乐家都将对这一决定有一发言权吗？蒂德维科（童话中一只心地慈善，宽宏大量的驼鹿）必须服从住在他的鹿角里的所有动物的投票，因而不能穿过湖泊到一个食物更丰富的地方去吗？①

假设你有一辆运货车或大客车，当你出国时你把它借给一群人使用一年。在这一年中这些人变得相当依赖于你的交通工具了，把它与他们的生活结为一体。到年底你回来时，你说你要收回这辆客车。假如这些人说，你要将这辆客车收归己用的决定，将严重地影响到他们的生活，所以他们对决定这辆客车的前途有一发言权，那么这一要求肯定是没有道理的。这辆客车是你的，你借给他们使用一年改善了他们的状况，这就是他们围绕着它安排自己的行动和依赖于它的原因。即使他们把这辆客车保养得很好，也不使事情有何改变。假如这一问题早一点提出，假如情况似乎可以有这种发言权，那么你和他们本来将同意一个出借这辆客车的条件，即一年后有关它的决定权完全是属于你的。如果你借给他们使用一年的是你的印刷机，他们用这部印刷机赚到了本

① 索伊斯：《蒂德维科，宽宏大量的驼鹿》，纽约，兰登书屋1948年版。

270 来赚不到的许多钱，情况也没有什么两样。其他人对有权做出将严重影响他们生活的决定的人的决定，并没有什么发言权（象对那位女子、托斯卡尼尼、蒂德维科、客车所有者、印刷机所有者的决定）。（这并不是说别人在做他有权做的决定时，不应考虑它对别人的影响。）① 在我们从考虑中排除了上述两种行为决定，一种是别人有权做出的决定；一种是侵犯我、偷窃我因而侵犯了我的（洛克式）权利的行为决定之后，我们不清楚还有没有什么甚至仅提出以下问题的决定留下：是否我对那些严重影响我的事情有一发言权。无疑，即便还有什么东西可以说说的话，它们也不足以为一种不同的状态提供例证。

出借客车的例子也有助于反对另一个原则的提出：这个原则认为人们对某物在一个时期里的享用和占有，给了他们一种对它的权利或名份。有些租金控制法大概是依据这类原则的，它们给一套公寓房间的房客以按某种固定租金住在里面的权利，即使这套房间的市场价已大大提高。出于好意，我可能向租金控制法的支持者指出一种利用市场机制的、甚至更有效的办法。租金控制法的一个缺陷是它们的低效率，特别是它们在分配房间方面的不当。假设我按 100 美元一月的租金在一套房间里住了一段时间，在此期间市场价升到了 200 美元。在租金控制法下，我将抓住这套100美元一月的房间不放。但你也许愿意每月付200美元来住这套房间，而且，很可能，如果我能由它得到200美元一月，我更愿意放弃这套房间不住。我宁愿把这套房间转手租给你，每年付1200美元租金给房主，却从你那里得到2400美元的租金。我将去住市场上可找到的别的套间，每月租金比方说是 150 美元。这将每月给我以50美元额外的收入花在别的事情上。不要这套房间的 271 市场价和它的控制租金之间的差额而住在这套房间里（每月为它

① 同样，如果某人在其土地上开创一个私人"城"（这块土地的获取过去和现在都不违反洛克的条件），那些选择迁居并逗留于此的人，对如何管理这个城并无发言权，除非所有者建立的有关这个城的决定程序接纳他们。

付100美元)，对我来说是不值得的。如果我能得到这个差额，我将愿意放弃这套房间。

只要允许我自由地以市场价转租这套房间，并且可以随便转租多久，那么这是很容易安排的。我在这种安排下生活，要比在禁止转租的租金控制法下生活得要好。它给了我一个额外的机会，虽然它并不强迫我使用它。而你的状况也变好了，因为你以200美元一月得到了这套房间，这个价钱是你愿意付的，而如果是在不许转租的租金控制法下，你将得不到这套房间。(也许，在你的租约期间，你还可以把它再转租给另一个人。)房主的状况也没变坏，因为无论让不让转租，他都是收到1200美元的年租。这样，同意转租的租金控制法，就允许人们通过自愿交换去改善他们的状况，它优越于不许转租的租金控制法，而如果后者又优于完全没有租金控制，那么允许转租的租金控制就更不必说了。那么，人们为什么会觉得允许转租的租金控制法是不可接受的呢？它的缺点是它使对房主的部分剥夺显得明确了。为什么是这套房间的房客而非房主得到转租这套房间的额外收入呢？他为何应当得到由租金控制法给予他的津贴，而不是由房主得到的问题，可以容易地忽略不计。

非中立的国家

由于经济地位的不平等常常导致政治权力的不平等，为了避免常与经济不平等联系的政治不平等，不是需要较大的经济平等(以及一个进行这一工作的功能较多的国家)吗？它们不是可以由此目的得到证明吗？在一个非最弱意义的国家中，经济状况好的 272 人们欲望更大的政治权力，因为他们能用这种权力为自己谋取各种经济利益。在这种权力存在的地方，人们试图把它用于自己的目的是不奇怪的。为获取个人经济利益而进行的对国家权力的不合法运用，是以国家的一种先定的不合法权力为基础的，这种权力就是在损害别人基础上使某些人富裕的权力。你若排除了那种

能带来有差别的经济利益的不合法权力，你也就排除或严格限制了想扩大政治影响的动机。确实，某些人将还会渴望政治权力，在支配别人中得到内在的满足。最弱意义上的国家最有效地减少了那些渴求权力或经济利益的人们这样接管或操纵国家的机会，特别是在它拥有一群合理明智的公民的情况下，因为，它是这种接管和操纵的可欲性最低的目标。这样做得不到多少东西，公民们要承受的负担如果有也是最低限度的。如果要防止国家成为某一部分人中饱的私囊，却采取强化国家、扩大其功能范围的做法，只会给腐败造成更多的机会，使国家成为官吏们捞取各种好处的更有价值、更为诱人的目标，因此，即使温和地说，这种强化国家的办法也是糟糕的办法。

一个人可能认为：最弱意义的国家对其公民也是非中立的。毕竟，它强行契约，禁止侵犯和偷窃等，这种活动将造成人们经济状况的差别。而若是没有这些强行或禁止，造成的分配情况可能不同，某些人的相对地位可能颠倒。假设抢夺或攫取别人的财产是符合某些人利益的，最弱意义国家使用强力或以强力威慑来阻止这种事，它实际上对其公民不是也表现得不中立吗？

并非一切使人们得到有差别的利益的强行禁止都使国家成为非中立的。假设有些男子是对妇女的潜在强奸犯，但却没有任何女子是对男子的强奸犯或相互间的强奸犯。一种禁止强奸的法令就是非中立（即偏袒女子）的吗？按假定，它给人们的利益是有差别的，但如果潜在的强奸犯抱怨说这种禁令对两性不公平，因而是性歧视，这将是荒唐的。禁止强奸有一独立的理由，这理由就是人们有权支配自己的身体，选择她们的性伴侣，不受暴力的侵犯和威胁而得到保障。对于可以如此独立证明的这一禁令，即使确实不同程度地影响到不同的利益，也没有理由谴责它是非中立的，只要它是因证明它的理由，而不是为了产生利益差别而制定和实行的。（如果这种禁令确实有可以独立证明的理由；但事实上是由产生利益差别的理由来支持和维护的，我们怎么看这

273

种禁令呢?) 指责一个禁令或规则非中立的前提是它不公平。

这对最弱意义国家的禁令和强行来说也是一样。这样一个国家保护一种结果会造成持有差别的过程，因此，只要它强行的规则和禁令没有自己独立的证明，就可以谴责它是非中立的。然而它有这种独立的证明。或者，谴责它为不中立的人，至少不能回避其结构和规范的内容是否可以独立证明的问题。

在本章和前一章中，我们检视了一些初看起来是合理的、想证明一种比最弱意义国家功能更多的国家的最重要论据。我们通过仔细的探究，看到这些论据没有一个能够成立（它们的结合也是一样），最弱意义的国家仍然是能够证明的功能最多的国家。

再分配如何进行?

我们在这两章中的基本任务已经完成，但也许还应当谈一下再分配方案的实际运行。自由放任主义者和激进主义者都常常注意到：美国的穷人并不是政府对经济的计划和干预的纯受益者。政府对工业的许多调节措施，其制定和贯彻都是为了保护已有公司的地位，使它们免受竞争之害，许多计划最大程度上都是使中产阶级受益。在我看来，对政府的这些计划的无论左派还是右派的批评家，都没有提供为什么中产阶级是最大受益者的解释。

关于再分配计划另有一个疑问是：投票者中状况较差的51%的人，为什么不投票赞成以损害其余状况较好的49%人为代价、却将大大改善他们地位的再分配政策呢？确实，这会损害这51%的人自己的长远利益，但这听来并不象他们为何不这样做的真实解释。说这一下层的多数缺乏组织和政治见识等，也没有提供恰当的解释。那么，人们为何没有投票赞成这种大规模的再分配呢？这一事实看来是令人困惑的，但如果我们注意到这一下层的51%并不是唯一可能的（持续的）投票多数，还有一个比方说上层的51%，情况就不一样了。投票多数究竟是上层的51%还是下层的51%，有赖于中间的2%如何投票。设计和支持可以得到中间

2%的人作为联盟的方案，是符合上层49%的人的利益的。对这上层的49%的人来说，买到这中间2%的人的支持，要比被下层的51%的人（部分地）剥夺更划得来。而对这中间的2%，下层的49%却不可能比上层的49%提供得更多而使他们成为盟友。因为，下层的49%提供给中间2%的利益将来自（在政策确定之后）275 上层的49%，再加上下层49%自己也将从上层49%那里获取利益。上层的49%总是能通过对中间2%提供稍稍多于下层49%将提供的东西，而节省自己的开支，因为，这样他们也避免了支付那可能联合成下层51%的另一部分，即避免了对下层49%的支付。上层团体将能够总是购买在中间摇摆的2%的人的支持，以抵制将更严重地侵犯其权利的措施。

当然，说中间的2%是过于精确了，人们并不准确地知道他们属于哪一百分比，政策也不会容易地致力于不知在何处存在的某个中间2%的利益。所以，一个人就将期望一个比2%大得多的中间群体，作为与上层联合的受益者。一种与下层的联合将不会形成，因为，对上层团体来说，购买动摇的中间团体要比让这种联合形成更合算一些。在解答一个疑问时，我们发现了一种可能的解释，来解释另一个常常被人注意到的事实——再分配计划为何主要是对中产阶级有利。如果我的解释正确，那么，这一解释意味着：一个按民主选举决定政策的社会，将发现自己难于避免使其再分配计划最有利于中产阶级。

第九章

276

民 主 化

我们证明了最弱意义上的国家，否定了个人主义的无政府主义者的反对意见，说明了所有支持一个功能更多或更有权力的国家的重要道德论据都是不恰当的。尽管如此，一些读者将还是会觉得最弱意义的国家太单薄，太缺乏实质内容。[①]在他们看来，强大就在于国家（即共同构成国家的个人）与仍留在自然状态中的个人在权利上的某种悬殊。而且，一个强大的国家将有比保护性功能更多的权力，有更大的合法活动范围。但问题是并没有任何合法的方式可以达到这种权利上的悬殊。有没有办法继续我们对（最弱意义国家）从自然状态产生的叙述，说明它如何只通过一种不侵犯任何人权利的方式，成为较接近于一个现代国家的国家呢？[②]如果这样一种接着的叙述是可能的，它将说明现代人正生活在其下的功能较多国家的本质特征，暴露出它们的本性。我将按此方向做一审慎的努力。

一致性与平行的例证

277

但我们首先必须提到，用一平行的例证，来说服某人改变他

① "把国家的目标仅限于外在和内在的保障，或仅限于法律的实现，独立联邦最终就降到了一个保障个人自由与财产的保障社会的水平。"见奥托·吉尔科的《自然法与社会理论，1500—1800》，第1卷，纽约，剑桥大学出版社1934年版，第113页。对一个地区内的支配性保护社团，吉尔科就愈加会这样抱怨了（而别人可能视作赞扬）。

② 至于另一种达到一个功能更多国家的不合法途径，见F.奥本海默的《国家》，纽约，凡伽德出版社1926年版。

对一种论点的评价是不容易的。假设你试图以这种方式来说服我改变自己的评价，如果你的平行例证与我的例证不是靠得很近，我可能接受你对论点的评价，同时又仍保留我的最初评价。而平行的例证靠得越近，我又越容易从我最初评价的角度来看待它（"这毕竟不是那样坏的，因为它正象……"。）。演绎的论证也有类似的困难，因为一个人会宁愿否定他原先接受的一个前提，而不接受一个他不喜欢的结论；但这种困难常常压力要小一些。因为一长串演绎推理能使一个人从其确信的前提走得相当远，不明白如何达到他对某一结论的拒斥。而一个例证，要想成为一个有说服力的平行例证，就必须是靠得很近的。（当然，推理过程越长，这个人就越容易怀疑从中推出的结论，一个人在看清了他接受的陈述的推论之后，可以重新考虑他是否接受这些陈述。）

你也许会试着通过提出一系列例证，来把我对你的起点的判断或评价，与我对被影响事物的判断或评价隔离开来（藉此达到一长串推理的效果）。你从一个离得很远的例证开始，再一步步地达到一个结构上准确平行于所涉论点的例证。这一挑战将是对我提出的，我是在最初离得很远的例证上同意你的人（这个例证离所质疑的论点很远，因而不受它的观察角度的影响），在一对对类似的例证过程中，为解释条件和原因，我改变着自己的判断。但这种划线式的挑战很少能说服什么人。（"我承认，划线是一个问题，但无论线怎样划，它必须划在与我对所涉论点的明确判断平行的另一边。"）

你的最强有力论点，将由一准确平行的例证做出，这一例证在自身一边是非常合理和清楚的，所以我对它的最初判断，将不278 会受到我对所涉论点的判断的影响和否定。发现这种好的例证是很困难的。甚至在有了这样一个例证的情况下，你仍将需要解释它在哪些方面不同于它的平行对象，以致我对它做出了一个判断，对其平行对象做出了另一个判断；以及说明这一差别并不能

达到这些论点，因为两种论证的目标是不平行的。①

对一致性的论证有一种普遍的困惑，它强烈地表现于以下这个问题："你怎样使这一论点区别于那一论点呢?"科学哲学家们常常声称：对任何一组既定的事实，存在着无限多的可能解释，对一种解释E和一组事实d来说，有无限多的其它潜在解释可插在E与d之间。我们不想仔细考虑这样说的原因。(仅仅说通过任何有限的点能划出无限多的不同曲线就真的够了吗?)据我所知，还没有人提出任何论证，说明对每组事实至少存在着一种解释，更不必说存在着无限多的解释了！在缺乏一种E的充分解释的情况下，要知道这一声称是否真实（一个人想看到它作为一个命题被证实）是困难的。如果我们还具有的都是对于E的必要条件，那么也许为达到充足理由而加予的进一步条件将限制E，使无限多的解释夹在E与d之间的情况不会出现。(虽然也许有一种一般的论证说明，一个人如何能够总是在E的任何看来合理的阐述之外，发现新的介于E与d之间的解释，这种新解释是独立于旧解释的，非重复的。)

有关解释的通常条件要求：介于E与d之间的解释，本质上包含着某些类似法则或理论的陈述。在道德论点中，相应于这种类似法则的陈述的是道德原则。假设对任何一组既定的道德判断，都能用无限多的不同道德原则来解释（它们并非都是对的），看来不是同样合理（或不合理）吗？人们通常要求道德原则不包括专有名词和索引似的陈述等，按照科学哲学家的要求，基本的类似法则的陈述还不能包括位置状语。②为了使一个一般道德原则与一大组特殊道德判断相容而希望使用普遍化的条件，看来类

① 对后面几点，可参见我的《排球难题与选择的两个原则》，见《亨佩尔纪念文集》，特别是第135—140页。

② 见L.G.亨佩尔的《科学发现的方面》，第266—270页。我在此是在他的意义上而非本书第1章的意义上使用"基本"一词。这一从道德原则排除索引式提法("我"，"我的")的要求，缺少充分的证明。

似于假设：只有一个基本的类似法则的陈述将解释一组既定的事实。而想要某人把一组道德判断区别于另一组他拒绝做出的判断——即使之与对立判断相容——从而改变他的判断的尝试，看来类似于假设：对于某组逻辑上一致的事实，没有任何一个或一组能解释它的基本的类似法则的陈述。

这些假设是很强的，远远超越了人们所说明的范围。那么，人们能希望在伦理学中用普遍化论据证明什么呢？有的人相信：任何基本的道德陈述（即令人满意的普遍化条件），都不可能解释一个人做出的两个道德判断；比起这一信念来，另一信念看来更为合理，即相信任何只使用适合于这个人的概念的基本道德陈述，都做不到这一点。人们可能想，一个人能合理地提出要求，这个人即便提不出解释他的判断的基本道德陈述，至少在他的道德世界里要有一个这种陈述，即一个只使用他的道德概念的陈述。在这方面并没有什么担保，但要求他不可以仅仅象下面这样回答是合理的，这个回答是："噢，某个道德天才可能想出至今难以想像的新的道德概念和理论术语，通过这些概念术语，就可以用纯粹的基本道德原则来解释我所有的特殊道德判断了。"人们必须解释和探讨一个人为什么不能在此停步的理由——这个人满足于下述信念：某种基本道德原则（用某些概念）将解释他所有的判断。这种探讨看来是一种可以进行的工作。

上面描述的有关平行例证的困难适用于我们现在的程序。我也许是徒劳地希望：当我们从一个论点的角度去观察另一个论点时，我们还是能对这种判断上的干扰做点什么，但我将要求读者在发觉自己这样想时提醒和约束自己——"但这不是那样坏的，因为它正象……"。现在，就让我们看看一个功能更多的国家是如何从我们最弱意义上的国家引出的。

功能更多国家的引出

让我们假设，在自然状态中，财产最初是按照正义的获取原

则获得的，随后进行的财产与财产或财产与服务和承担以及采取赠送形式的交换，也都是符合正义的转让原则的。也许，所有权的精确轮廓，是由有关事物的外观怎样被最有效地（以最小的代价等）内在化的考虑塑造的。① 这一概念值得做些考察。就你被要求因你对别人财产的损害而赔偿他们而言，他人的所有权把你的活动的否定性外观内在化了；就你的活动提高了你能首先获得其所有权的事物的价值而言，你的所有权把你的活动的肯定性外观内在化了。若给出界线，我们就能大致抽象地看到一个使所有否定性外观内在化的体系会是什么样子。然而，对所有肯定性的外观的充分内在化涉及到什么呢？在其最强的形式中，它将涉及到每个人都因其对他人的活动而收到他的充分利益。由于利益是难于创造的，让我们设想这涉及到利益由别人向你的转让，并使别人回到如果不是你的活动本来要占据的同一地位上。（在缺少可无限转让的功利的情况下，内在化并不保证一定使行动者得到与他作为接受者在若无这种内在化的情况下能收到的利益同样多的利益。）首先，一个人会想到：这种强的内在化将排除所有与他人一起生活在社会中的利益，因为你从他人收到的每份利益都被排除，都（尽可能）转回到他们手里了。但由于人们将希望收到对给出利益的回报，在一个自由社会里，就将出现向他人提供利益的竞争。提供这些利益的最后市场价将低于接受者愿意付的最高价，这种消费者得到的盈余，就是一种与他人生活在一个社会中的利益。即使这个社会是不自由的，不允许利益的潜在提供者之间进行价格竞争（而是改用别的选择办法来决定谁将提供利益），281 也还是有一种与他人生活在一个社会中的利益。在每一对收到的利益充分回报的情况中，也有对提供给他人利益的充分接受。所以，生活在这样一种社会体制下的优点，就不是别人提供给你的

① 见H.迪莫色兹的《朝向一种所有权理论》，载《美国经济评论》，1967年，第347—359页。

利益，而宁可说是他们因你提供给他们的利益而给予你的回报。

然而，在此如果把这个体制推到另一水平，它就会变得前后不一了。因为你从社会生活中得益是由于别人给你回报。这种由于别人的存在提供给你的利益也要被内在化，以便你充分地回报它吗？例如，你要回报你期望从别人那里得到的回报吗？显然，这个问题可以说无数次，因为收到回报是与他人共在的一种利益，在把所有肯定的外观内在化方面就不可能有任何稳定的结果。有关引起这些活动的考虑，将导致一个某人X因Y提供的“通常”利益而回报Y的体系，而不是导致一个这样的体系——在此，Y因为Y从X收到的利益而回报X，而Y从X收到利益又是由于X的在场和在“通常”体系F付给了Y以利益。因为在后一种体系下，利益将不是最初的提供。由于它凌驾于“通常”利益之上，它也不可能代替后者。在缺少“通常”体系及其回报利益的情况下，后一种体系的运转毫无意义。

经济学家们有关使肯定性外观内在化的讨论，并不围绕着充分回报利益的强原则进行。他们的关注宁可说是：对实行具有肯定性外观活动的人，给予超过抵消代价的充分回报的回报，以使这种活动得到鼓励。回报的弱形式，构成了有关使（肯定性）外观内在化的经济学文献的主题，这对经济效率已足敷应用。

现在回到我们对一个比最弱意义国家功能更多的国家的推演：人们并不把所有权看作占有一个事物，而是看作拥有某些在理论上可分离的权利（也许与一事物有联系）。所有权被看作是在实现某事物的一组可允许的特殊方案中选择其中一个的权利。可允许的选择是那些在道德上不侵犯别人边界的选择。再举一个例子来说，一个人对一把刀的所有权，并不包括违背别人意志而把它插入别人肋骨之间的权利（除非是在正当的惩罚犯罪或自卫中）。一个人可以对某物有某种权利，另一个人对同一物则可以有另一种权利。一幢房子的紧邻，可以购买决定其外部涂以什么颜色的权利，而住在这幢房屋里的人，有权决定内部的装修。而

282

且，几个人可以共同拥有同一种权利，使用某种程序来决定怎样行使这种权利。至于人们的经济状况，象市场的自由运转、一些人的自愿联合（集体农场等）、私人慈善事业等，大大地减少了私人的贫困。但我们可以假定或是这种贫困未被完全排除，或是有些人渴求甚至更多的物品和服务。把所有这些作为背景，一个功能更多的国家而非最弱意义的国家是怎样产生的呢？

在渴求更多金钱的人们中，有一些人想到了联合的主意，他们结为一体，通过在他们当中拍卖份额而筹措资金。他们分割权利，直到每个人都独自具有一系列对自身的分立的权利。这些权利包括他要尝试以什么职业谋生的决定权；他要穿什么样的衣服的决定权；在愿与他结婚者中选择配偶的决定权，以及住什么地方、读什么书和抽不抽大麻等事情的决定权。在这一大堆权利中，有一些他们继续象以前一样自己持有，另一些他们投入市场，拍卖对他们自身的权利的一些份额。

开始，仅仅作为一种玩笑或新奇事，人们付钱购买这种权利的部分所有权。把这种可笑的对自己或第三者的股份赠送给别人，渐成为一种风尚。但甚至在这种风尚衰退之前，有些人就看到了一些更严肃认真的可能性。他们建议，在他们中间拍卖那些可能对别人真正有用或带来利益的权利：象决定他们能向谁购买某些服务的权利（他们称这种权利为职业许可权），决定他们将从 283 哪些国家购买物品的权利（进口控制权），决定他们是否使用迷幻药、海洛因或烟草的权利（药物权），不管他们是否赞成某些目标而决定他们要拿出多少收入来用于这些目的的权利（税收权），决定他们性活动的类型和方式的权利（放纵权），决定什么时候他们可以相互战斗和杀死谁的权利（征兵权），决定他们能自由交换的价格范围的权利（工资物价控制权），决定在雇佣或出售或出租方面哪些理由是不合法的权利（反歧视权），迫使他们加入一个司法体系活动的权利（传审权），要求把身体的某些部分移植给更需要者的权利（身体平等权），等等等等。出于自身的各种理由，别人

想要这些权利或对之有发言权，所以大量的所有权份额被买卖，有时是以相当高的金额买卖。

也许不会有人把自己完全卖为奴隶，或者，保护性社团不会强行这种契约。无论如何，至多只有一些完全的奴隶。几乎所有出卖任何这种权利的人，都只出卖足以把总数（虽然很广泛）提高到对其范围加以某种限制的所有权。由于对别人持有的对他们的权利有某些限制，他们就不是完全处于奴隶状态。但许多拥有对他们自己的分立权利的人，可能将其都拿出来拍卖，而被一个人或一个小团体买下。这样，即使对这个或这些所有者的权利有所限制，这些被一个人或很少人持有的人们还是感到相当压抑，受制于他们的份额持有人的欲望。而由于这种某些人受别人的范围很广的控制，是由一系列合法步骤产生的，是通过自愿交换从一个并非不公正的最初状态中产生的，它本身就不是不公正的。但虽然它不是不公正的，一些人却发现它不可忍受。

人们就重新联合，并把下述条款写进每一股份的条件之中：不把股份卖给任何已经占有这种股份某一定额的人。（由于条件限制越是严格股份的价值就越低，这个数量就不会定得很低。）经过一段时间，许多最初的对某个人的小的持有公司解体了，这或者是因为持有者因经济需要以零散的方式出售了他们的份额，或者是因为许多人都买这个持有公司的份额，最终使对那个人的权利份额的持有更为广泛分散。随着时间过去，因为这种或那种理由，每个人都卖掉了自身的一些权利，同时又对每一权利都保留了一份作为自己的权利，如果他们愿意，能够出席股东会议。（假定他们在这些会议上的投票只有微弱的影响力，他们偶尔的发言也不被人注意，那么，他们保留自身的一些份额，也许只是出于情感的原因。）

巨大数量的份额持有和对这些份额的所有权的分散，导致很大的混乱和低效率。规模浩大的股东会议不断举行，做出各种现在是受制于外部环境的决定：有的是关于一个人发式的决定，有

的是关于他的生活方式的决定，还有的是关于另一个人发式的决定等等。人们花大量时间出席股东会议，要不就签约让别人代理。劳动分工创造了股东代表的专门职业，这些代表把他们所有的时间都花在不同的会议上。各种被称之为"联合运动"的改革出现，其中有两种被广泛地试行。一种是涉及个人的联合股东会议，在这种会议上，所有对某个被特别指定者拥有任何权利股票的人，聚集在一起投票。他们一次投票决定一个问题，只是由那些在每个问题上有投票权的人投票。（这种联合增加了效率，因为，对某人的任一权利拥有某种份额的人们，一般也对他的其它权利拥有份额。）另一种是涉及权利的联合股东会议，在这种会议上，所有对不论什么人的某种特定权利拥有股票的人，聚集在一起投票；例如有关药物的会议，投票是由每个人依次进行的。（在此效率的增加是因为：买了对一个人的某种特殊权利份额的人，也倾向于获得对其他人的同样权利的份额。）然而，即使有所有这些联合，它仍是一种吃不消的复杂事情，要花费大量的时间。人们试图出售份额，只持有其中一种，即象他们所说的，"有某种发言权"。当人们都试图拍卖时，每一份额的价格就急剧下跌，导致别人购买他们尚不持有的权利的份额代用卡。（这些份额卡就象棒球票一样交易，人们试图积聚一套完整的份额卡。孩子们也被鼓励去收集，以便为他们将来的股东角色做准备。） 285

这种份额的广泛分散，实际上结束了一个人受另一个具体的人或小团体控制的情况。人们不再在另一个人的掌握之下，而是几乎所有人都在决定他们，他们也在决定几乎所有人。他人对某一个人拥有的权力范围并没有被缩小，变化是发生在由谁持有的方面。

发展到这一步的社会体系，还是太耗费时间和很不方便。补救办法是一次盛大的联合会议，人们从四面八方赶来，交易和出卖份额，等到三天十分热闹的交易结束时，每个人恰恰都拥有了对其他每个人的每一种权利的一份，包括对他自己的权利在内。

所以，现在可以只举行一种会议了，在这种会议上，要为所有人决定所有事情，每个人都投一票，或者是自己去投，或者由别人代理。过去是分别地决定每一个人的问题，现在则是为所有人做出普遍的决定。起初，每个人都能出席三年一次的股东会议，并且投票，但这样场面就太大了，讨论也太烦人，因为每个人都想说完什么而使会期拖长。这样，最后就做出决定，只让那些拥有十万票权利的人出席大股东会议。

一个主要的难题是怎样把孩子包括进来。现假设一种大联合公司股票是有价值的和被重视的持有，一个人若没有这种股票，就是一个孤立的非股票持有人，对他人就没有影响力。对孩子们来说，若等到他们父母去世才能继承份额，将使自己在成年的大部分时间里不享有份额，而且每个家庭也并非都是恰好有两个孩子。股份也不可能直接给予一个年轻人。因为那样的话，把谁的股份给出去呢？当别人都购买股份时，却把大联合公司股票无偿给出去不是不公平的吗？这样，划分股份看来就可以作为一种让年青人进入股东行列的办法了。假设自上次三年一届的股东会议 286 以来，有 m个股东持有人死了，有 n 个孩子达到成年了，m 个份额被收回到董事会而停止使用，余下的公开发行的份额 s的每一份就被分为$\frac{(s+n)}{s}$给一个人，这样就以这个除式把它们融合为 n 个新份额，这些份额是要分配给进来的年轻人的，但并不是免费分给他们（这是不公平的），而是要以他们进入联合公司，把对他们自己的所有股份签约让与公司作为交换条件。作为对他们自己的股份的交换，他们每人都得到一张大联合公司股票，成为股票持有者中的一员，有权参与公司的共同决定，是其他每个人的权利的部分所有者。每张旧股票都能划分，因为新人的流入意味着每一股票都成为对更多人的股份。所以新人的加入和股票的划分能够互相证明。

人们把这种交换看作一种绝对公平的交易。在交换之前，一

个人有对自身的全部份额，而对任何别人没有哪怕部分的份额。通过 $s+n-i$ 个其他人的公式（用与上文相同的字母），每个人都使自己加入 $s+n$ 的份额，把这些份额的每一个都签约让与董事会。作为交换，他得到了对这一社会的其他 $s+n-i$ 个人的每一个的 $\frac{i}{s}+$ 第 n 个份额，再加上对他自己的同样份额。这样他就有 $s+n$ 个份额，每个都代表着对这一社会的每一个 $s+n$ 的个人的 $\frac{i}{s}+$ 第 n 个的所有权。用每一份额代表的某人的所有权的分数，乘以他持有的份额数，我们就得到了 $(s+n)\left(\frac{i}{s}+n\right)$，它是等于 i 的。他进行交换的最终结果合起来是一个充分的所有权，这个所有权正是他签约让与董事会的数额。人们如此说，也如此想：当每个人都拥有每个人时，实际上是谁都不拥有谁。① 每个人都相信其他任何人都不是一个君主，而宁可说是象自己一样的人，处在同样地位上。由于所有人都在同一条船上，就没有人把这种情况看作是一种支配，船上的大多数乘客就会努力使这条大船比一个单人划艇更舒服。由于决定同等地适用于所有人，一个人就得到了据说是非个人和非专断的调节而非别人的统治。每个人都被认为是从他人明智地统治所有人的努力中得益，每个人都在同等地进行这种努力，有和他人一样平等的发言权。这样就建立了一个股东一票的体制。也许，由于人们认识到他们都是不可能摆脱这种联系的，每个人都同样是份额持有人和份额被持有 287 人，每个人都是他的同胞的管理者，同时又受他的同胞的管理，这样，就会发展起一种博爱的感情。

偶尔会有很少几个不满者，拒绝接受他们的大联合公司股

① “最后，每个人既然是向全体奉献自己，他就并没有向任何人奉献出自己，而且既然从任何一个结合者那里，人们都可以获得自己本身所让渡给他的同样的权利，所以人们就得到了自己所丧失的一切东西的等价物以及有更大的力量来保全自己的所有”。见卢梭的《社会契约论》第1编第6章。

票，拒绝在股东的资格文件上签字，他们说他们不想成为这一体系的成员，拒绝让这一体系介入他们的生活。其中还有几个人走得更远，竟号召废除这一公司。董事会里的暴躁者要求把他们下狱，但由于这些年青人并没有加入合作，他们并不承认董事会有这样做的明确权利。董事会的一些成员坚持说：由于这几个年青人接受了在这个公司庇护下成长的利益，并仍然留在它影响的地区，他们实际上已经隐涵地同意了自己的份额可以被持有，所以无需他们再做进一步的表示。但由于其他所有人都认识到，隐涵的同意还不如一张白纸，这一主张只得到很少的支持。董事会的一个成员说：由于所有的孩子都是由他们的父母生的，他们的父母就拥有他们，所以，董事会对父母的所有权份额，就也给了它对这些孩子的所有权份额。这一奇特的说法，是不适于用在这样一种敏感的时刻的。

我们现在放慢我们的戏剧性叙述，以考虑洛克有关父母对孩子的所有权的观点。[①] 洛克必须仔细地讨论费尔默的观点，这不仅是因为要为新的观点清出场地，而且是为了说明：为什么这种观点不能从他自己的某些观点中推论出来，而有的人可能认为是可以推出的。这就是洛克写完《政府论》下篇又继续去改上篇的原因。对一个人所创造的东西的所有权，看来是来自洛克的财产理论的。因此，如果创造和拥有世界的上帝，只给了亚当对世界的所有权，洛克就将面临一个真正的难题。即使洛克论证说事情并不是这样（第四章），他也必须考虑如果事情如此发生将有什么结果。他必须考虑，他的观点是否将规定：如果事情真的如此，别人就需要亚当的允许才能用其财产来维持他们自己的物质生活，这样也就处在亚当的权力范围之内。（如果是这样，如果一个

288 赠予能遗赠，那么……）这一观点的结果要令人满意（没有谁受

① 见洛克的《政府论》上篇，第6章有洛克对父母对自己的孩子有所有权观点的批评，第9章有他反对这种所有权可传递的意见。

支别人的配)，有赖于一种本来可能发生的偶然性（假如上帝没有对亚当这样赠予)，而它本身是允许某人如此让人不舒服地持有他们的。(我在此不考虑下面这一回答，即认为上帝必然是善的，所以他不作这种赠予不是一种偶然性。一种道德观点若是以这种方式来避免自己被看来是偶然的事实推翻，那它一定是根基不稳的。）这样，洛克就在上篇第41、42节讨论了他的一个基本观点，他说到了每个人都有“从另一个人的丰富财产中拿出一部分，以使自己不被饿死的权利”，这种权利是别人不可剥夺的。

同样，洛克必须解释为何父母对自己的孩子并无所有权。他在上篇第52—54节中提出的主要论据看来是依赖于下边观点：只有在一个人控制并理解创造某事物的全过程时，才能说他拥有他创造的这一事物。按这一标准，那些在自己的土地上播种和灌溉的人就并不拥有随后长出的树木了。无疑，我们大多数人所做的事，大都是从旁干预或开创一些事情；对这些事情的全部活动我们则并不理解，它们产生一种我们不可能完全预先设计好的结果。(谁知道物理学家所说的有关事物的物理性质和活动过程的话，是不是都切合事实呢?）但在许多这样的事例中，洛克还是不想说我们拥有我们所生产的东西。

洛克提出的第二个论据是：“即使上帝自己对人类行使的权力，也是基于父亲的权利，这种父亲的权利却还是完全排除了所有人间父母的同一种权利，因为上帝之所以是主，在于他的确是我们所有人的创造者，而所有的父母都不能以儿女的创造者自居。”（上篇第53节）澄清这一点是不容易的。如果它的意思是说，人们不能占有他们的孩子，是因为他们也是被占有的，所以不能有所有权，那么，这也将适用于对他们创造的一切别的东西的占有。如果它的意思是说，一个孩子的创造者是上帝，而远不是这个孩子的父母，那么这也适用于洛克认为可占有的其它事物(植物、动物)，乃至适用于一切事物。(占有的程度问题，看来并不是建立一个理论的实质性基础。）我们要注意：洛克并不

是主张，因为孩子们本性里的某种东西，而使他们不能被其父母所占有，尽管是父母生了他们。他也没有声称，是有关人们的某些情况（他们并没有做任何不公正的、以致可剥夺他们生命的事情），阻碍了父母对其儿女有所有权，因为他认为，上帝是通过创造出人的所有优越的自然品性而对人有所有权的（第6节）。

由于洛克认为：（1）人们的某些内在性质并没有阻止那些创造他们的人拥有他们，那么，为避免父母对其孩子有所有权的结论，他必须或者论证：（2）在所有权如何从生产过程中产生的理论内部，有某些条件排除了产生父母对孩子的所有权的过程，或者论证：（3）有关父母的某些情况，阻止了他们进入这种所有权的联系，或者论证：（4）父母实际上并没有创造自己的孩子。我们看到洛克试图从（2）、（3）、（4）方面去解决问题。而后两种论证是没什么希望的，想遵循洛克观点的人，必须在（1）或（2）方面做文章。

我们要注意：洛克对说父母创造了他们的孩子、创造了这些存在者的观点的强烈反对意见，抽去了父母关心他们孩子的责任的一个基础。这样，洛克就回到了说自然法要求这种父母的关心的说法（第56节），这显然是一种动物界的道德事实。但它还留下了一些没有解释的问题：为什么它要求这种关心须来自父母，为什么这种关心不同于那种某人因他受到别人不应有的伤害而得到的利益。

我们的故事到此必须打一个句号了。对于这些年青人，最后的结论是他们不必一定加入股票持有人的行列。他们可以无愧疚地拒绝其利益，离开这一公司的地区。（但由于在火星上并没有地方可生存半年以上，就有强有力的理由仍然留在地球上成为一个股票持有人。）对于要么加入要么离开的要求，一个回答是声称这一公司并不拥有所有的土地，所以，任何人都能在这一公司的地域内买一块地，按自己喜欢的方式生活。虽然这一公司本身实际上并没有买下所有的土地，但参加大联合会议的所有人同意

的最初的公司规则，看来是禁止土地脱离这一公司的控制的。这一公司能允许另一公司在它中间产生吗？它能忍受孤立的非股份持有者可能带来的危险吗？一句话，它能忍受反联合的飞地吗？ 290

一些人建议：可以允许不加入公司的反对者继续呆在其地域内。为什么不应当允许他们逗留在这一公司的地界内，只签订他们所愿签的与这一公司的契约呢？为什么不让他们决定自己个人的对于别人和公司的权利和义务（不仅仅是不侵犯），为他们收到的特殊事物付款，独立自主地生活呢？①

但另一些人回答说，这将把事情搞得太乱，并且有可能颠覆这一公司的基础。某些（据说是"易受欺骗的"）人，也可能被诱使退出股份持有人的行列。这样的话，谁将留下呢？仅仅是那些最缺乏自己谋生本领的人们。而谁来照管他们呢？那些留下的人将怎样自己照管自己呢？没有普遍的份额持有，不去迫使所有有能力的人帮助别人，博爱的感情能同样发展兴旺吗？几乎所有人都从他们的历史经验中得知，这种每个人对所有别人的生活都有一平等发言权（在某些限制条件下）的体系，是所能想像的体系中最好和最公平的体系。他们的社会理论家一致同意，他们的民主化（demoketsis）体系，民有、民治、民享的体系，是社会生活的最高形式，是一个决不可从地球上消失的形式。

在详细说明这一离奇的故事中，我们最后达到了被认为是现代国家的政体，它对其公民拥有一种巨大的权力。我们达到了一个民主国家。我们对它如何从一个最弱意义的国家产生，给出了一种虚拟的叙述，这一产生过程在其一系列个别步骤中，并没有对任何人的权利的明显侵犯，其中在论证上难以反对的每一步，都使我们能更好地注意和思考这样一种国家的本质，以及它联系人们的基本方式，因而，这一过程是值得考察的。

---

① 见赫伯特·斯宾塞的《社会静力学》，伦敦，查普曼公司1851年版，第19章："无视国家的权利"；斯宾塞在修订版中把这一章略去了。

也可以讲述其它的不公正地建立起来的国家的故事。考虑下面一些事例，我们将称它为奴隶的故事，请设想它与你有关。

1． 有一个完全受其残暴的主人任意支配的奴隶，他常常被残忍地鞭打，在半夜时分被叫起来干活等等。

291 2． 主人比较和善，只是在这个奴隶公然违反了他的规则时，才对他实行体罚（如没完成所分担的工作等），他让这个奴隶有一些自由时间。

3． 主人有一群奴隶，他根据恰当的理由决定物品如何在他们之间分配，考虑到他们的需要、功劳等等。

4． 主人允许他们的奴隶一周有四天时间归自己支配，而只要求他们一周用三天到他的田庄劳动，其余的时间都归他们自己。

5． 主人允许他的奴隶离开，在城里（或他们喜欢的任何地方）挣取工资。他只要求他们把他们工资的37%交给他。他也保留在有紧急事情时把他们召回田庄的权力，以及提高或降低要求交给他的工资比例的权力。他还进一步保留了限制奴隶参加某些将损害他的财政收入的危险活动的权力，这些活动如登山、吸烟等。

6． 除你之外，主人允许他的一万名奴隶都参加投票，共同的决定是由他们所有人一起做出的。在他们中可以公开地讨论，他们有权决定从你（和他们的）收入中拿出多大比例来用作何种用途，有权决定可以合法地禁止你从事哪些活动等等。

让我们暂时停止这一列举而来考察一下。如果这个主人如此缔约转让他的权力，以致他不可能撤回这一权力，那么，你的主人就改变了。你现在有一万个主人而不是仅仅一个主人，或宁可说你有一个有一万个头脑的主人。也许这一万个人甚至都比例2中的主人更和善，但他们还是你的主人。然而，我们也还可以继续进行下去。单独一个和善的主人（如例2）可能允许他的奴隶有发言权，这些奴隶可以试图说服主人做出某种决定，而这一万

个头脑的主人也能允许这样做。

7． 虽然你还没有投票权，你却有自由（被给予这种权利）进入这一万人的讨论，可努力说服他们采纳各种政策，以某种方式对待你和他们自己。他们然后就进行投票，决定在他们广泛的权力范围内的政策。

8． 由于欣赏你对讨论的贡献，这一万个人允许你在他们相持不下时参与投票，他们服从这一程序。在讨论之后，你在一张纸上写下你的决定，而他们离开去投票。万一他们在某个问题形成僵持局面：5000票赞成，5000票反对，他们就察看你的票，把 292 它计入投票结果。如果这种情况不发生，他们就决无机会看你的票。(单独一个主人也可能让他的奴隶来决定有关他的任何问题，对这些问题这个主人是绝对中立的。)

9． 他们把你的票和他们的票放在一起。如果他们正好势匀力敌，你的票就要起决定的作用，否则对选择后果就不会有什么影响。

现在的问题是：从例1到例9，哪一步使这个故事不再是一个奴隶的故事呢？①

假设的历史

一个比最弱意义国家功能更多的国家，能通过一种联合抵制的过程产生么？赞成这种国家的人们，可能拒绝与那些不介入这种国家的增加功能的人来往或交易（包括联合抵制那些完全不加入者)。签约抵制不加入者的人越多，这些不加入者的机会就越受限制。如果这种联合抵制全面形成，所有人就可能最终都选择加入功能更多国家的增加活动了，这就的确可能允许它随后追使他们做违反其意愿的事。

---

① 见赫伯特·斯宾塞的《人对国家》，考德威尔，卡斯通普内特出版社1960年版，第41—43页。

在现在所谈的这种制度安排下，如果某人愿意面对可能针对他而来的、不管多么有效的社会联合抵制而不退缩，他能拒绝进入或选择呆在增加的过程和限制之外，那么这还不像一个每个人都被迫加入的功能较多的国家。这种反映了一个功能较多国家的某些制度特征的安排，说明人们可能采取的某些共同行动，可以达到某些结果而不侵犯任何权利。但在一个人数众多的社会里，一种现实的如上所述的联合抵制是很难成功维持的。将有许多反对所增加的国家功能的人们，他们能找到足够的交易对象，建立一个保护性机构等等，以致在一块独立的飞地里（不一定是地理的）抵抗这种联合抵制。加之，他们能刺激某些参加抵制者退出这种抵制（也许是秘密的，以避免其他继续支持抵制者的反应）。随着越来越多的人看到别人这样做有利而脱离它时，这种抵制就将归于失败。只有在这种情况下——在这个社会的几乎所有人都坚持功能较多国家的理想，欢迎它的外加限制，愿意牺牲个人利益而贯彻这一抵制时；只有在他们如此深切地关心和介入，以致不断地在塑造他们与这一理想的联系时，一个类似于功能较多国家的实体才能建立。它只是一个类似功能较多国家的实体，在此，每个人都留有是否加入的选择权，这种选择是合法的，但只以上面描述的方式出现。

293

这种假设的历史将如何影响我们现在对社会制度结构的判断呢？让我们试做一些评论。如果一个现存社会是合乎正义地建立起来的，那么这个社会也是正义的。如果一个现存社会的实际历史是不正义的，且没有任何假设的正义历史能导致这种社会的结构，那么，这一社会结构就是不正义的。较复杂的是下述情况，即一个社会的实际历史是不正义的，但某种假设的正义历史却能导致它的现行结构（虽然也许并非持有或地位的现行分配）。如果假设的正义历史是“接近”于实际的历史的，实际历史中的不正义在产生或维持这种制度结构方面，就不起重要的作用，这一实际结构将象一个人所能期望的那样公正。

如果假设的正义历史涉及到每个人对这一制度结构的同意，以及对这一制度所体现的对他权利的任何限制的同意（由有关他人行为的道德边际约束规定的限制），那么，如果某个实际的人并不同意，一个人就必须把这一制度结构看作是不正义的，除非通过某种别的假设历史可以把它看作是正义的。同样，如果假设的正义历史涉及到某些人的同意，而如果他们过去实际上并不同意，现在的某些人也将不同意那些同意者，那么一个人就必须承认这一制度结构是不正义的。如果通过某种假设的、不涉及任何人对某种制度结构的同意的正义历史，能够产生出这种制度结构，那么，一个人对这种结构的评价，将有赖于他对产生这种结 294 构的过程的评价。如果这一过程被看作是比实际历史更好的过程（并非是在正义方面更好，按假设它是超越正义的），这也许将改善一个人对于这种结构的评价。说一个正义的过程本来将导致这种制度结构，但只是由于卑鄙的个人操纵而流产，这不会提高一个人对这种制度结构的评价。

由于一种能通过不涉及个人同意的正义过程产生的制度结构，将不会限制个人的权利，也不会体现个人并不具有的权利，所以就权利而言，这种结构就较接近于由道德边际约束规定的个人权利的起点，并且，它的权利结构就将因此被看作是正义的。由于控制了实际历史不断产生的非正义，这种较接近于个人按道德边际约束享有权利的制度结构，就比离权利较远的制度结构更合乎正义。如果一种仅体现个人权利的制度结构，能够不公正地产生，那么即便它真的如此，一个人仍愿坚持这样一种制度结构（但要矫正地位和持有的具体不正义），并让它转变为可由它产生的无论什么别的制度结构。而如果一个制度结构偏离体现在道德边际约束中的个人权利，一个人将不愿让它继续活动，即使它能够通过某种假设的正义历史产生，因为，对权利的现行限制，将严重地影响到它所产生的东西，甚至那些现存的限制也许都不会被同意，个人享有权利的状态，将不得不重新建立。

第　三　编

乌　托　邦

第十章

一种用于乌托邦的结构 297

没有什么比最弱意义国家功能更多的国家能够得到证明。但最弱意义国家这一观念或理想不是缺少吸引力吗？它能激动心灵或鼓舞人们为之奋斗和做出牺牲吗？人们愿意聚集在它的旗帜之下吗？[①]它与另一极端、与乌托邦理论家的希望和梦想比较起来不是显得苍白无力和黯淡无光吗？无论最弱意义国家有什么优点，下一点看来是清楚的：它决不是乌托邦。那么，我们期望：对乌托邦理论的一种深入探讨，将不止是显示作为政治哲学目标的最弱意义国家的缺陷。这样一种探讨本身也将有一种意义。现在就让我们来探究乌托邦理论，直到到达我们愿意停止的地方为止。

模　式

我们希望加给那些显然有资格被称之为是乌托邦的社会的所有条件，若放到一起看，显然是有矛盾的。不可能同时、也不可能连续地实现所有社会的和政治的善，这正是人类状况中的一个

① "一个道德上中立，对所有价值冷淡，只坚持法律和秩序的国家，不可能充分得到维持自身所必要的忠诚。一个士兵可以为女王和祖国牺牲其生命，但很难为最弱意义国家如此牺牲。一个相信自然法和永恒善恶的警察，可能与一伙武装暴徒做殊死搏斗，但如果他仅把自己看作是一个由小心谨慎的人们缔约建立的相互保护协会的雇员，他就不会这样做，要鼓舞那些若无他们的自由合作国家就不能生存的人们，有些理想是必不可少的。"见J.R.卢卡斯的《政治学原理》，牛津，克拉伦顿出版社1966版，第292页。卢卡斯为何认定最弱意义国家的雇员不会为它保障的权利献身呢？

令人遗憾的事实，值得我们探讨和悲叹。然而，我们在此的主题 298 是所有可能的世界中最好的世界。那么这是对谁而言呢？所有可能世界中对我最好的世界，将不会是对你最好的世界。在所有我能想像出来的世界中，那个我最愿意居住的世界，将不会恰好是你将选择的世界。虽然在某种严格的意义上，乌托邦必须是对我们所有人最好的世界，是对我们每个人的可想像的最好世界。①这个世界能在什么意义上存在呢？

299 想像一个可能在其中生活的世界，这个世界不必包括现在活着的所有其他人，但它可能包括实际上并未存在过的人。在你想像的这个世界中，每个和你一样有理性的存在，都有同样的权利想像一个他自己可能在其中生活的世界（在那里，所有别的理性居民也有同样的想像权等等）。你想像的这个世界的其他居民，可能选择逗留在一个为他们创造的世界里（他们也是为此而被创造的），或者他们可能选择离开它，而居于一个他们自己想像的世界里。如果他们选择离开你的世界而生活在另一个世界，你的世界里就没有他们了。而由于没有移居者来你想像的世界，你可以放弃你想像的这个世界。这个过程可以继续下去：创造一些世界，人们离开它们，又创造新的世界，又离开它们，等等……

这一过程将无限延伸吗？所有这种世界都是瞬息即逝的吗？有没有某些稳定的世界，在此，所有最初的居住者都将选择留下？假如这一过程能产生某些稳定的世界，这些世界满足了哪些有意义的一般条件？

---

① 我的最好世界并非是你的最好世界这句话，在某些人看来，说明我们中至少有一个人是腐化堕落的。按他们的观点，这是毫不奇怪的，因为我们没有在乌托邦中成长，不是由它塑造。所以，怎么能期望我们是这个乌托邦的完善居民呢？因此，在乌托邦作品中，很强调各种塑造青年的过程。那些人将在乌托邦中被发现。但他们与我们的差别有多大呢？大概，一个短暂而美好的历史时期，将把象我们一样的人，变成象他们一样的人。乌托邦是我们的孙儿们要生活的地方。双重代沟要足够小，以便我们都能幸运地看到我们是同一家庭的成员。人们不会变形，对他们的乌托邦的机智描述并不这样开始说："首先我们进步，然后……"，或者"首先我们象蕃茄一样在地上爬，然后……。"

如果有稳定的世界，它们每个都通过其建立的方式而满足了一种很可取的描述，亦即这个世界内的居住者都无法想象另一个他们宁愿生活在其中的更好世界，并且（他们相信）这个世界将继续存在下去，只要它的所有理性居民拥有同样的想像和移居权。这一描述是如此吸引人，以致弄清所有这些稳定世界所具有的别的共同特征，将是很有助益的，并使我们不必继续重复一长串描述。让我们称一个所有理性居民都能离开、去往他们能想像的其他世界的世界为一个联合体（在那里又是所有理性居民都能离开而去另一个想像世界……），并且称一个某些理性居民不被允许迁往他们能想像的某些联合体的世界为一个“东柏林”。这样，我们最初的吸引人的描述就意味着：在一个稳定联合体中，任何成员都不能想像另一个联合体，（他相信）这个联合体是稳定的，他愿作为它的一个成员。 300

这种稳定的联合体会是什么样子呢？在此，我只能提供一些直觉的和非常简单的论证。你不能建立一个你在其中是一绝对君主、你在那里剥削所有其他理性居民的联合体。因为，那样的话，他们就将在一个没有你的联合体中生活得更好，至少，他们都宁愿选择居住在一个除你之外包括了他们所有人的世界里，而不愿生活在你创造的世界里。没有任何稳定的联合体能够这样，以致于生活在其中的所有人（除了一个人）都一起想离开他们自己的联合体；因为这将与最初的社团是稳定的前提相冲突。这一论据也适用于这样的两个、三个或几个人——没有他们，联合体里的所有其他人都将生活得更好。这样，我们就有了一个稳定社会的条件：如果A是一个稳定社会中的一组人，那么在A中并没有这样的亚组S——其中S的每一成员在仅仅由S的成员组成的一个社会中状况会比在A中更好。因为，如果有这样的亚组S，其成员就会脱离A，建立他们自己的联合体。

假设在我想像和创造的世界中，你是（除我之外）所有理性存在的发言人，你所做的是逗留在我的联合体A_1中，还是开创 301

另一个包括你们大家而不包括我的联合体A_i'的决定，与考虑是否允许我作为一个新成员，进入你们都已从属的一个联合体A_i'的决定是同一个决定（在A_i'中给我象在A_i中同样的地位）。在这两种情况中，有关决定的关键事实是同样的：你们是有我还是没有我生活得更好。这样，为了在我能想像的许多世界A_1，A_2，……中决定一个世界——在这个世界中，所有理性成员都宁愿与我联合，而不是构成仅仅把我排除在外的联合体A_1'，A_2'，……，——我们可以把所有A_1'，A_2'，……的联合体作为已经存在的联合体来考虑吗？可以探寻其中哪一个将允许我作为一个新成员，并提出了什么加入条件吗？

如果我对这个联合体拿走的比给予的要多，任何联合体都不会接纳我，它们不会愿意因接纳我而遭受损失。但我从这个联合体拿取和我从这个联合体获得并不是一回事，我拿取的东西的价值，是由他们对这一联合体给予我的东西的评价决定的，而我得到的东西的价值，则是由我对我的成员资格的评价所决定的。在此假设这个团体是统一的，能够由一个功利函数代表（$U_y(x)$表示x对y的功利），一个联合体A_i'仅在下列条件下接纳我：

$U_{A_i'}$（接纳我）$\geqslant U_{A_i'}$（排除我）；

即$U_{A_i'}$（处在A_i中）$\geqslant U_{A_i'}$（处在A_i'中）；

即（那些在A_i'中的人因我加入的所得）

$\geqslant$（他们若允许我进入这个联合体将付与我的东西）。从任何联合体，我都不能得到他们认为比我的贡献更有价值的东西。

我需要从什么联合体接受比这少的东西吗？如果一个联合体提供给我的东西，比他们将从我获得的东西少，那么，另一个同样重视我的存在的联合体，为了使我加入联合体，将提供给我比第一个联合体提供的更多的东西（虽然还是少于他们的所得）——这样做是符合它的利益的。同样，也有第三个联合体会对第二个

联合体这样做，可按此类推。各联合体之间不可能串通好来欺骗我，使对我的支付降低，因为我能想像无数别的联合体，进入购买我的加入的市场，所以，各联合体将对我竞相出高价。

我们看来有了一个经济学家的一个竞争市场模式的实例，这是很好的，因为它使我们直接接近一种有力而精致的理论分析。许多联合体竞相争取我的加入，在结构上等同于许多公司竞相雇佣我，在这两种情况中，我都得到我的边际贡献，如此看来，我们就有了这样的结果：在每个稳定的联合体中，每个人都得到他的边际贡献，在每个这样的世界中——其中的理性成员在权利上都能够想像各种世界并能向这些世界移居，同时事实上每一理性成员又都不可能想像另一个更好的和他更愿居住的世界（在那里每个人也有同样的想像和移居权）——每个人在这个世界中都收到他对这个世界的边际贡献。

我们的论证迄今为止一直是直觉性的，我们在此将不提供任何正式的论证，但我们将对这个模式的内容再说几句话。这个模式的设计是为了让你选择你所欲的社会，唯一的约束只是：别人也可以为自己做同样的选择，拒绝逗留在你所想像的世界里。但仅仅这一点，并没有在这个模式中创造在实行权利方面所必需的那种平等，因为你想像和创造了那些人中的一部分，而他们并没有想像你。你可以想像他们带有某些意愿，特别是你可以想像他们由于你所创造的品格而最愿意生活在某个世界中，即使他们在这个世界中是作为最下贱的奴隶。如果这样的话，他们将不会离开你的世界而去一个更好的世界，因为在他们看来，不可能有比这更好的世界。任何别的世界也不可能成功地争取到他们的加入，所以，对他们的支付，在一个竞争市场中，就不会被抬高价格。

[303] 为了避免这一结果，对被想像的诸如此类的存在，应当加上一些什么样的自然的或直觉的限制呢？为避免把人们描绘成这种自愿的奴隶，我们施加了以下限制，即不能把这个世界想像得可以做出下列逻辑推论：（1）其居民（或其中一个）最（或第n个最）想

生活在其中；或者（2）其居民（或其中一个）最（或第n个最）想和某一类人生活在一个世界里，做他吩咐的无论什么工作等等。一旦我们（或别人）设想一个会出现这一麻烦结果的世界，我们就能够用一个限制条件明确地排除它。这一程序对我们的目的来说将是有效的，只要有一定数目的设想方式能推翻这一结构。施加这一限制条件并不会使我们的结构繁琐化。因为达到按边际贡献支付的论证是有意义的理论步骤（是由经济理论和博奕论提供的），而强调特殊人或特定世界的意愿却形成了一道障碍，使我们不能从起点达到这一论证，除此之外，还有一种独立的直觉理由使我们排除这种意愿的假设。为避免这些意愿而对最初状态加予的限制的细节，本身不太可能有独立的意义。它最多只是起排除这些意愿的作用。

我们不必为这种状态的认识论因素烦恼。任何人都不能根据下述事实——"从中推出"不是一个有效概念——而逾越这一限制，因为只要一知道（1）或（2）（或一增加的规定）可从中推出，这一想像世界就要被排除。较严重的是以下这一问题，即有些东西虽然并非是逻辑地推出的，但却还是可能因果地从中推出。这样的话，明确地说这些被想像的人中有一个最想要X就成为不必要的了。按某种有关意愿产生的因果理论，例如，某种作用条件的理论，可以设想某人经历了一段恰是他的经验论所告诉他的历史，这段历史因果地产生出对X的意愿——一种比他别的意愿都强的意愿。各种特别的限制条件再一次出现，但看来最好只加上那一额外的限制，即想像者不可以如此描述人们和世界，以致他知道它将因果地推出……（象在"逻辑地推出"中一样的推论）。只是他知道的东西引出我们希望排除的结论。要求没有任何这类事情实际地从他想像的描述中产生，那是太高的要求。如果他不知道它，他不可能利用它。

304

虽然想像世界者不能设想别人是特别赞成他自己的观点的，但他可设想别人接受某些一般原则。（这些一般原则可能对他有

利。)例如，他可能设想这个世界的所有人、包括他自己，都接受一个平等分配产品的原则，给这个世界的任何人都以平等的一份。如果一个世界的人们一致同意某种一般的分配原则P，那么这个世界的每个人都要收到他们的p份额而非他们的边际贡献。在此，一致同意是有必要的，因为，赞成另一个不同的一般分配原则P′的持异议者，将迁往另一个只容纳P′的支持者的世界。当然，在一个每人收到其边际贡献的世界里，任何个人都可能自愿把他的某些份额赠送给别人，除非他们的一般分配原则要求按边际贡献分配，并规定了不许赠送的条款(虽然很难看到这样做的动机何在)。这样，在每个世界中，或是所有人都收到他的边际产品，他可能把其中一些转让给别人，后者就收到比他们的边际产品更多的东西；或是所有人都一致同意某一别的分配原则。在此注意到下一点看来是恰当的：并非所有世界都是可欲的，某个世界的所有居民都赞成的某个原则P，可能是相当恶劣的。我们的想像结构，只是用来强调人们联系的某些方面。

这一结构的特殊细节，不仅允许有无数需要某人加入的共同体，而且允许有无数可供他加入的共同体吗？如果回答是肯定的，这看来是不幸的，因为在一个有无限供应和无限需求的市场中，价格在理论上是不确定的。① 但我们的结构，涉及到每个设想一定数目的人与他一起生活在他的世界里的人。如果这些人离开，他可能还会设想许多别的一定数目的人。最初的离开者现在已在考虑之外，他们并不与新的加入者竞争，而是忙于他们自己设计世界的工作。虽然并无一个上限来限制一个人在这一过程中可想像的数目，但并无这样的世界——其中实际上有无数的人竞争份额。设想一个由于外部环境一个人的边际产量很低的世界，将使这个人不可能选择呆在这个世界里。 305

完全不会有什么稳定的世界吗？为取代一个某人收到他的相

① 参见K.阿罗的《经济平衡》，载《国际社会科学百科全书》，第4卷，第381页。

当低的贡献的联合体，这个人将想像另一个他在其中贡献较高的联合体，并离开第一个联合体(从而使之不稳定)。按这一推理，他不是要想像和迁往他的贡献(因而收入)在其中是最大的联合体吗？每个人不是都要与最赏识他的社团伙伴居于他的联合体中吗？有没有某种比单元组更大的、互相都最赏识的团体呢，亦即有没有某个这样的团体G，对于G的每一成员x，G－〔x〕(即G的所有其他成员）对x的重视超过任何别的可能重视x的团体？即使有某个这样的团体G，有没有一个适合于所有人的这样的团体呢，即有没有一个所有人都是其成员的、互相最重视的团体呢？

幸运的是，这种竞争并不是太激烈。我们不必这样考虑团体G：对于G的每一成员x，G－〔x〕对x的重视，超过任何别的可能重视x的团体。我们只需这样考虑团体G：对于G的每一成员x来说，G－〔x〕对x的重视，超过任何别的可能重视x的稳定团体。一个稳定团体G，是一个对每个成员x来说相互都最赏识的团体。G－〔x〕对x的重视，超过任何别的可能稳定的团体。显然，这一对"稳定性"的循环解释没有什么效果；说"一个将继续维持，其中无人要往外移居的团体"，并不能把理论概念紧密结合得足以产生另一个有意义的结果——如产生出有稳定团体的结论。有关稳定联合的类似问题，在博奕论那里只取得部分的成功，而我们的问题在理论上是更为复杂的。(的确，我们还没有施加足可保证有一个稳定的有限团体存在的条件，因为这与我们的以下所说均不矛盾：在某种R度表的n之上，一个拥有n个成员的团体的功利收入＝n^2，如果这个团体平等地划分功利，随着人们离开每一团体而加入更大团体，人数将无限地扩大。)

306

当我们认识到每个人都只得到别人给予他的这一命题太强时，稳定联合体的前景就得到了改善。一个世界可能给一个人以这样的东西，它在这个人看来，要比在那些给予者看来更有价值。例如，一个人的主要利益，可能来自在这一社会中与他人的共存，来自他是正规的社会组织的一员。给予他这种利益，可能

实质上并不涉及到别人的任何牺牲。这样，在一个世界中，一个人可能得到比最重视他加入的稳定社团对他的支付更有价值的东西。虽然别人给得较少，但他得到的却较多。由于一个人希望最大限度地增加他所得到的(而非给予他的)东西，就没有人设想一个这样一种相互最重视的社会——在那里他对低劣者的存在是至关重要的。就没有人选择做蜂王。

一个稳定联合体也不会由一些按同样方向竞争最优地位的自恋者组成。我们宁可说，它将包括各种不同的人，他们有不同的优点和才能，每个人都从与他人生活在一起而得益，每个人也都是他人的利益与欢乐之源，如此形成互益互补。每个人都更愿意生活在一群与自己处在同一水平的不同才能和优点的人们中间，而不愿在一群相对平庸的人们中独自大放光芒。所有人都赞赏别人的个性，沐浴于那些自己相对不发展而由别人充分发展了的潜力和才能的光辉之中。[①]

我们在此粗略勾勒的这一模式，看来值得仔细探讨，它具有内在的意义，预许着深刻的结果，是一种探讨所有可能世界中最好的世界的自然方式。它也为那些讨论理性存在选择的、近年来进展最大的理论(即决策论、博奕论和经济分析理论)构造了一个应用领域，为政治哲学和伦理学提供了肯定是重要的工具。它可应用这些理论，不仅是指可将这些理论的结果用于它们所打算探讨的领域，而且是指可用它们来讨论一种状态，一种并非某一领域理论家专门考虑的状态，也就是说，是在逻辑学家的技术意义上所言的一个各种理论的模式。

投向我们的现实世界的模式

在我们的现实世界里，相应于可能世界模式的是一些广泛不

① 见罗尔斯的《正义论》，第9章第79节："社会联合的观念"，和艾因·兰德的《阿特拉斯耸肩膀》，纽约，兰登书屋1957年版，第2编第1、2节。

同的联合体，人们如果被允许就能进入这些联合体，如果他们想离开他们也能离开；其社会形式是由他们的意愿决定的，在这一社会中，可以进行各种乌托邦性质的试验，容有不同的生活方式，各种善的观念也可个别或共同地被追求。我们称之为“结构”的这样一种社会安排的细节和某些优点，将在我们讨论它的过程中显示。在想像的模式与模式向现实世界的投影之间，有一些重要的差别。这一结构在现实世界中如何运转的难题，来自我们局限于地球的现实生活与我们讨论过的可能世界模式的差异，这种差异提出了这样的问题：即使模式本身的实现是理想的，对其暗淡的投影的实现是不是我们在此能做的最好事情。

1. 与想像的模式不同，我们不可能创造所有我们想要他们存在的人。所以，即使有一个包括你在内的可能是相互最重视的联合体，其他的成员可能实际上并不存在，而你事实上与之生活的其他人，将不是你最喜欢的一群人。也可能有一特殊的你希望生活在其中的共同体，但还是没有足够多的现实的人，能被说服自愿生活在这样一个共同体中以使其成立。在想像模式中，由于有大量不同的非剥削性的共同体，因而就总是有足够的其他人愿意生活在一个共同体中。

2. 与想像的模式不同，在现实世界的共同体之间存在着冲突，有外交和自卫的问题，有必要裁判和解决共同体之间的争端。(在模式中，一个联合体与另一个联合体的冲突，仅表现于从对方拉走一些成员。)

3. 在现实世界中，需要有发现别的共同体及了解它们情况的信息费用，从一个共同体迁往另一个共同体，也需要有迁居费用。

4. 再者，在现实世界中，有些共同体可能试图不让其成员知道他们可加入的其它共同体的性质，试图阻止他们自由地离开这一共同体而加入另一团体。这就提出了当有一些人想限制迁徙自由时，如何使这种自由制度化和被强行的问题。

面对现实世界与可能世界模式的这种巨大差别，说后者是幻想是否贴切呢？我们无论在哪里都不应匆忙地下此结论，因为这些模式揭示了我们的许多真实情况。若不知道可行的选择对象与我们的幻想之间的差距，我们就不可能知道我们对自己所达到的成绩的满意程度，只有把这种幻想及其力量考虑进来，我们才能理解人们扩展他们现行的选择对象的努力。某些乌托邦作家所描述的细节，表明他们在幻想与可行之间划出的界线是很模糊的，更不必说划清幻想与实际预测之间的界线了。例如，傅立叶认为海水将变成柠檬汁，进化将产生与狮子、老虎相反的与人友好的动物等等。甚至最虚无漂渺的希望和预测(象托洛茨基在《文学与革命》结尾时的预测)，也表现出在我们人类的形象中不可忽略的痛苦和渴望。忽略它们将使这一形象变得贫乏。我并不想嘲笑我们的希望的内容，说它不仅超越了现实和可行的世界，甚至也超越了可能事件的世界；我并不想玷污幻想的名声，或者最大限度地减少被限制于可能世界的痛苦。

可能世界的实现涉及到各种条件的满足，我们事实上不可能满足所有这些条件，但我们能满足其中许多条件。在我们不能满足所有条件的情况下，对于那些有可能一起满足的条件，即使全满足它们是最好的状况，我们是不是一定要全部满足它们也是不清楚的。也许不满足全部条件比巨大差异要坏，也许我们应当有意违反某些可能满足的条件，以补偿或调节对别的一些考虑的（必要）违反。①

我们对这一结构的其它论证的考虑，以及对反对它的意见的讨论，将为下列命题提供一个证明（而不是建立它)：实现这一结构，要优于实现比它更偏离我们的可能世界模式的对象。在此我们应当注意这一结构偏离可能世界模式的某些方面，这些方面虽 309

① 见理查德·李普塞与喀尔文·兰喀斯特：《次好的一般理论》，载《经济研究评论》，1956年12月号；它激起了广泛的讨论。

然使这一结构不如可能世界模式那样可欲，但还是比别的可行状态更可欲。例如，在这一结构的实际运转中，对许多人来说，将只有有限数目的共同体，没有哪个共同体能准确地相应于他们的价值来衡量给予他们的东西。在这一结构下，每个人都愿意生活在一个大致最接近于实现他最重视的东西的现实共同体中。但任何共同体都不能准确衡量一个人的价值这一问题的出现，仅仅是因为人们对他们的价值和衡量意见不一。(如果没有意见分歧，就将有足够的其他人居住在完全符合欲望的共同体中。)所以，如果只有某一价值体系能被满足，就没有办法满足不止一人的所有价值。其他人也将使他们的价值多少被满足，而如果有许多互异的共同体，那么，比起只有一种共同体来，大致就有较多的人能接近于按他们所意愿的方式生活。

结　　构

如果对一种特殊乌托邦描述的充足理由，只有一种论证或推理，那将是使人为难的。但乌托邦既然是如此多的渴望的聚焦点，就一定有许多通向它的理论思路。让我们略述一些可供选择、相互支持的理论思路。①

第一条思路从人是有差别的事实开始。他们在气质、兴趣、理智能力、渴望、自然倾向、精神追求、愿意采用的生活方式方面都各个不同。他们在自身的价值方面存在歧异，对他们享有的价值有不同的评估。(他们希望住在不同的地域，象山区、高原、沙漠、海滨、城市、小镇。)毫无理由认定只有一个共同体可作为所有人的理想，而是有很多理由认为有不止一个共同体。

310

我们可以区分如下：

Ⅰ．每个人都有一种对他来说客观上最好的生活；

① 为了使此间的这一论证独立于本书的前两编，我在此不讨论个人自由的道德论证。

a．人们是非常相似的，以致有一种客观上对他们每个人都最好的生活；

b．人们是有相当差别的，以致客观上对每个人最好的生活不止一种，以及：

1．不同种类的生活是非常相似的，以致有一种（满足某些条件的）客观上对每个人最好的生活；

2．不同种类的生活是有相当差别的，以致客观上对每个人最好的（满足某些条件的）共同体不止一种（而不管这些不同的生活哪一个是对他们最好的）。

Ⅱ．对每个人来说，就善的客观标准能够（在其存在的意义上）辨别而言，有一宽广领域的许多很不同的生活都可以说是最好的，在这一领域内，有一种生活对他来说是客观上最好的生活，但这一领域内的任何一种生活，客观上都不比其它生活更好。① 故尔，对于每组其生活客观上并不稍劣的选择者来说，就不是只有一个客观上可生活得最好的共同体。

以上Ⅰb_2或Ⅱ将用于我们的观点。

维特根斯坦、伊丽莎白·泰勒、伯特兰·罗素、托马斯·默顿、约吉·贝拉、阿伦·金斯伯格、哈里·沃尔夫森、梭罗、凯西·斯坦格、犹太教教士、毕加索、摩西、爱因斯坦、休·赫夫纳、苏格拉底、亨利·福特、伦尼·布鲁斯、巴巴·拉姆·达斯、甘地、埃德蒙·希拉里爵士、雷蒙德·卢比兹、佛陀、弗兰克·西纳特拉、哥伦布、弗洛伊德、诺尔曼·梅勒、艾因·兰德、巴伦·罗思柴尔德、特德·威廉斯、托马斯、爱迪生、H.L.门肯、托马斯·杰弗逊、拉尔夫·埃利森、博比·费希尔、埃玛·戈德曼、彼得·克鲁泡特金，你，你的父母。对所有这些人，实际上只有一种最好的生活吗？去想像一下他们都生活在任何一个你曾见过的仔细描述的乌托邦里，或者试着去描述一下那个对他们所有人

① 比较罗尔斯《正义论》第63节注11。

的生活都是最好的社会。这地方将是乡村还是都市？是排场阔绰还是严格俭朴？性关系如何？有什么类似婚姻的制度吗？是不是

311 一夫一妻制？孩子是由其父母抚养吗？有无私有财产？有一种安宁静谧的生活还是一种充满冒险、挑战、危机和表现英雄主义的生活？有没有宗教？如果有，是有一种还是有很多种？宗教在人们生活中占什么地位？人们认为他们的生活重心是私人事务还是公共事务？他们是一心一意致力于某种特殊的工作和成就，还是要成为多面手和万事通，或者是要委身于快乐？抑或他们把注意力集中在充分和满意的闲暇活动？对孩子们的培育是放任自然还是严格控制？他们的教育以什么为中心？运动在人们的生活中重要吗（作为旁观者还是加入者）？艺术呢？是感官快乐还是理智活动居支配地位？或者居支配地位的是别的什么活动？有时装吗？流行美容吗？对死亡的态度怎样？技术和发明在社会中起什么作用？等等等等。

认为对所有这些问题有一种最好的综合答案，认为有一个所有人都能在其中生活得最好的社会，在我看来是令人难以置信的。(认为如果有一个这样的社会，我们现在就能清楚地描述它的观点，甚至是更难令人置信的。)如果一个人最近重读了例如莎士比亚、托尔斯泰、奥斯汀、拉伯雷、陀思妥也夫斯基的作品，它们提醒他注意人们是多么迥然不同，那么，他会去试图描述一个乌托邦吗？(这也将提醒他考虑人们是多么复杂，见下节的第三条思路。)

乌托邦作家们个个都坚信自己所描绘的社会的美妙和唯一正确性，他们提出来竞争的制度和生活方式各个不同（其差别不亚于上面列举的人的生活的迥异）。虽然他们每个人提出来的理想社会的蓝图都过于简略（甚至下面将讨论的多元共同体也是这样），我们还是应当重视其间的差异。没有哪个乌托邦作家让所有人在他的社会中都过完全同样的生活，分配他们完全同样的时间来做完全同样的事情。为什么不这样呢？这些理由不是也可用来反对

只有一种共同体的观点么？

我们的结论是：在乌托邦中，将不是只有一种共同体存在，312 也不是只有一种生活方式。乌托邦将由各种乌托邦组成，其中有许多相当歧异的共同体，在这些共同体中，人们在不同的制度下过着不同的生活。对大多数人来说，某些共同体将比别的共同体更吸引人，各种共同体将盛衰不一，人们将离开某个共同体而去别的共同体，或者在某一共同体中度过一生。乌托邦是各种乌托邦的一个结构，是一个人们可以自由地联合起来，在理想共同体中追求和实行他们自己认为好的生活观念的地方，但在那里，任何人都不可把自己的乌托邦观念强加给别人。[①] 乌托邦社会是具有乌托邦精神的社会。(有些人当然可以满足于他们的现状，并非每个人都将加入特殊的试验性共同体，很多最初拒绝的人将在随后情况明朗时才加入某些共同体。)我希望所提出的这一部分真实、部分虚构的陈述的意思，是说乌托邦是一种元乌托邦；是一种在其中可进行各种乌托邦试验的环境；是一种在其中人们可自由地做自己事情的环境；是一种若要使较多的特殊乌托邦被稳定地实现，它就必须在很大范围内被首先实现的环境。

正象我们在本章开始时所注意到的，如果所有的善并不能同时实现，那就必须使它们机会相等。第二条理论思路注意到：认为一个独特的机会相等体系将命令普遍的同意，是没有什么道理的。各种不同的共同体（每个人都有一些稍稍不同的混合），将作为一系列选择对象出现，每个人都能选择那个最好地接近于他对各种价值的平衡的共同体。(其反对者将称上述观点为自助餐厅式的乌托邦观念，而他们却比较喜欢只有一道正餐供应的餐馆，或宁可说，喜欢菜单上只有一个菜的全城唯此一家的餐馆。)

---

① J.L.托尔蒙在其《集权民主的根源》中讨论了一些以这种强加为基础的理论。纽约，诺顿公司1960年版；亦见其《政治救世论》，纽约，普拉格公司1961年版。

设计手段与过滤手段

通往乌托邦结构的第三条理论思路，建立在人们是复杂的事实基础上。人们之间可能有的各种联系也是同样复杂的。假设先前的论证是错误的（虽然并非如此），假设有一个社会对所有人来313 说是最好的社会。我们如何描述这个社会呢？在此有两种描述方法，一种方法我们称之为设计手段，另一种方法我们称之为过滤手段。

设计手段以某种程序建构某事物（或其描述），这一程序实际上并不涉及建构这一事物的其它类型的描述。这一过程的结果是一个对象。应用于社会，设计过程的结果就是对一个社会的描述，这一描述是通过人们（或一个人）坐下来思考何为最好社会而得到的。在做出决定之后，他们就着手按这一模式归置一切事物。

面对以下种种情况——人的极其复杂性，人的多种多样的欲望、渴求、冲动、才能、错误和愚笨，人的复杂交织的各种关系的幽深莫测（试把社会科学家对人的单薄描述与小说家的丰富描述比较），社会制度和人际关系的复杂，众多人合作的复杂，面对这些情况，即使有一个理想的社会模式，也很难达到这一相对于现行知识而言是先验的范式。即使假设某个伟大的天才确实与这一蓝图一起出世，谁又能确信它能被好好地拟定呢？

由于我们前面已有一段历史，来设想一个完善社会当然不是从零开始。我们可利用我们的并非来自设计手段的部分知识，包括下面将描述的应用过滤手段的部分知识。想像穴居人聚在一起商量，设想出一个永远是最好的可能社会，然后着手建立它。这314 是很有帮助的。但这些理由用于我们时没有使你觉得好笑的因素吗？

过滤手段是一个把许多对象排除出选择范围之外的过程。决定其结果的两个关键因素，一是过滤过程的特殊性质（和它确定

反对的性质)；二是选择对象系列的特殊性质（和这一系列是怎样产生的)。对于那些知识有限、不能准确知道可欲目标的性质的设计者来说，过滤过程是特别恰当的。因为它使他们能够利用有关他们不想侵犯的特殊条件的知识，合理地建立一个过滤装置来拒斥那些侵犯者。设计一个恰当的过滤装置，也许最终是不可能的，一个人可能尝试用另一个过滤过程来进行这一设计。但一般来说，产生一个恰当的过滤装置，甚至一个仅仅集中于一种特殊产品的过滤装置，看来比完全白手起家所要求的知识要少（包括什么东西可欲的知识)。

再者，如果过滤过程是一种可变的产生新的候选对象的类型，以致这些对象的性质随着前面过滤后仍保留的成分的性质改善而改善，过滤过程也就涉及到一种可变的过滤装置，这一过滤装置随着送入它的候选对象的性质改善而变得愈加具有选择性（亦即，它拒斥某些先前成功地通过了过滤的候选对象)，那么一个人就可以合理地期望：在连续而长久的过滤之后仍保留下来的东西，的确有很突出的优点。我们对过滤过程的结果不应当太傲慢，我们自己也是一种过滤的结果。从导致我们推荐一种建构社会的过滤过程的优越角度来看，进化是一种创造由一个谦虚的神恰当挑选的生物的过程，这个神并不准确地知道他希望创造的是什么样的生物。

确定一个可以设想的社会的过滤过程是这样的过程——在 315 此，设计理想社会的人们在考虑许多性质的社会，他们批评一些，排除一些，修正另一些，直到达到他们认为是最好的一个社会。任何一支设计队伍无疑都是这样工作的，所以不应当认为设计手段排除了过滤的特征。(过滤手段也无需排除设计因素，特别是在产生过程中。）但一个人不可能预先确定哪些人将提出最好的观念，所有观念都必须试一试（不仅仅是在一台计算机上模拟)，以弄清它们将如何运行。有些观念将只能在我们试图（事 316 后）描述从许多人的自发合作中产生的类型时出现。

如果各种观念事实上都必须试一试，那就一定有许多试验不同观念的共同体。我们的结构所涉及的过滤过程、即排除共同体的过程是很简单的：人们尝试在各种共同体中生活，他们抛弃或修正他们不喜欢或发现有缺点的共同体。一些共同体将被抛弃，另一些将互相竞争，还有一些将分离，再有一些则兴旺发达，接受新成员，在别的地方也出现其摹本。每个共同体都必须赢得和享有其成员的自愿支持。没有哪种类型可强加给任何人，只要每个人都自愿选择按照某种共同体类型生活，结果就将是一种类型。①

设计手段是在产生特殊的要被尝试和在其中生活的共同体时引入的。任何一群人都可以设计一种类型，并试图说服别人加入这种类型的共同体的试验。幻想家与癫狂者、疯子与圣徒，修士与放荡者，资本主义者、共产主义者和民主党人，以及支持（傅立叶的）法郎吉、（弗洛拉·特里斯坦的）劳动宫、（欧文的）统一与合作村社、（蒲鲁东的）互助团体、（瓦伦的）时间库，兄弟会②、集体农场③、瑜伽隐修会等组织的人们都可以有机会一试，实行他们的设想，创立一个吸引人的范例。不要认为每一试验都是一种明确的重新开始，有些试验只是对一些已经存在的类型在看到它们的缺点后进行的修正，不管这些修正多么小。许多细节将自发地在留有某些余地的共同体内形成。当共同体对其居民更具吸引力时，以前采用的最好类型就被拒绝。随着人们生活在其中

317 的共同体（在他们看来）得到了改善，新的共同体的观念也常常得到改善。

这样，我们在此提出的这一乌托邦结构的运行，就实现了一

---

① 对一种类型的过滤体制的运行和优点的富于启发性的讨论，见F．A．海耶克的《自由宪章》，芝加哥，芝加哥大学出版社 1960年版，第2、3章。

② 见本杰明·扎布诺基的《欢乐的团体》，巴尔的摩，企鹅丛书 1971年版。

③ 最近的报道见H．巴凯：《集体农场：一种小型社会主义的试验》，载I·荷伊与C·格什曼编《以色列、阿拉伯与中东》，纽约，矮脚鸡丛书1972年版。

种优越的过滤过程，它把过滤装置与产生过程的遗留物之间的互相改善结合起来，以致被产生且未被拒斥的产物的性质也得到改善。①再者，在人们拥有对历史的回忆和记录的情况下，这一结构也有这样的特点：可以再去尝试一个已被拒斥的对象（或其修正形式），这也许是因为新的或变化了的条件使它现在看来较有希望成功或较为恰当。这不象生物的进化，在生物的进化中，当条件变化时原先被拒斥的突变不可能容易地恢复。进化论者也指出，遗传上的异种（多类型和多形状）在条件发生巨大变化时具有优势。而一个由歧异的共同体组成的，按不同的方向配置的，也许能鼓励不同类型的性格、能力和技艺的社会体制，也具有同样的优势。

作为乌托邦共同基础的结构

使用一种有赖于人们个别地决定是留下还是离开某些特殊共同体的过滤手段，是特别恰当的。因为构建乌托邦的根本目的，就是要找到人们想居于其中、自愿选择在其中生活的那些共同体，或至少这是成功的乌托邦构建的一个副产品。我们提出的过滤过程将达到这一目的。再者，一种依赖人们的决定的过滤手段，相对于一个机械活动的过滤手段来说，拥有某些优势，因为我们不能预先概括出明确的原则来准确地处理所有的复杂问题和应付各种情况。我们常常叙述自明的原则，而不考虑我们是否能预先指出这一原则的所有例外。但即使我们做不到这一点。我们还是认为，我们经常能辨认我们面临的某种特殊状况是一例外。 318

同样，我们将不能预先设计一个自动的过滤手段，用来仅仅拒斥所有那些应当被拒斥的东西（或是客观地或是按我们现在或随后的观点来看是应当拒斥的东西）。我们将必须为人们判断每

① 这一结构并不是达到一个可欲或最好机会的唯一可能的过滤过程（虽然我无法想像另一个有如此巨大的相互作用优点的过程），所以，过滤过程对设计手段的普遍优点并不只是为了证明。

一特殊情况留下余地。这本身并不是每个人要自己判断的论据。对明确概括的规则的机械运用的唯一替换对象，也不是一种完全依赖选择而没有任何指导原则的运动——就象我们的法制体系那样。所以，不能预先陈述或设计无例外的原则这一点，本身并不足以使我转向我较喜欢的每个人都自己选择、不预先建立任何指导的替换对象（除了那些保护这一论证的指导原则）。

我们论证了：即使有一种对所有人都是最好的共同体，我建立的这一结构也是发现这种共同体的性质的最好手段。我们还能够也应当为以下观点提供更多的论据：即使有一种对所有人最好的社会，这一结构也是：（1）任何人提出这一社会图景的最好手段；（2）任何人确信这幅图景的确是最好社会的最好手段；（3）使大多数人如此确信的最好手段；（4）安定和持久地生活于这一特殊制度下的人们稳定这样一个社会的最好手段。但我在此不可能提供这些证据。（我在其他地方也不可能提供所有的论据，说明支持这一观点的原因。）然而，我希望人们注意到：当我们拿掉那个认为有一种所有人都能在其中生活得最好的社会的错误前提，因而停止对一种每个人都应居于其中的共同体的错误解释时，对在此提供和描述的这一结构的论证，甚至会更加有力。

这一结构相对于任何其它乌托邦的描述来有两个优点：第一，它是未来某个时候的几乎所有乌托邦思想家都可以接受的，而不论他的特殊梦想是什么；第二，它与实现几乎所有特殊的乌托邦梦想都是相容的，虽然它并不担保其中任何一个将会实现或者普遍胜利。任何乌托邦思想家都将同意，我们的结构对一个善良人组成的社会是一恰当的结构。他认为，善良的人们将自愿选择生活在他所赞成的特殊制度之下，只要他们象他一样理智，就能同样看到这一制度的优越性。大多数乌托邦思想家将同意，在达到某个时刻时，我们的结构将是恰当的结构，因为在这时，在人们已经被改造为善良的人、不会腐化的世代已经产生之后，人们将自愿地选择生活在他所赞成的制度之下。这样，我们的结构

319

就迟早要被各种歧异和对立的乌托邦思想家接受为一个恰当的共同基础。因为他们每个人都认为他自己的特殊梦想将在其中实现。

那些相信这一结构是实现其梦想的恰当途径——并在其梦想实现之后允许它存在——的不同思想家，可能一起合作以实现这一结构，甚至在相互知道他们的预言和选择不同的情况下也是如此。只要他们的不同希望涉及到一种特殊类型的普遍实现，这些希望就会发生冲突。我们可以区分三种乌托邦理论：第一是帝王似的乌托邦理论，它赞成强迫所有人进入一种共同体类型，第二是传道式的乌托邦理论，它希望说服所有人生活在一种特殊的共同体中，但不强迫他们这样做；第三是要求存在权的乌托邦理论，它希望一种特殊的共同体存在（并能维持下去），虽然不一定普遍化，但却使那些希望它的人能在其中生活。最后这种乌托邦思想家将会全心全意地支持这一结构。这些充分意识到他们的差别的各种不同理想的支持者，可能一起合作以实现这一结构。传道式的乌托邦思想家虽然渴望普遍的理想，但亦将加入支持这一结构的队伍，因为他们把赞成他们的类型必须完全自愿这一点看作是至关重要的。然而，他们将不会特别赞赏这一结构的另一个优点，即它允许同时去实现许多歧异的理想。另一方面，帝王似的乌托邦思想家只要有某些人跟他们意见不一，他们就将反对这一结构。（然而，你不可能使所有人都满意，特别是如果存在着一些只要不是所有人都满意他们就不会满意的人的话。）由于任何特殊共同体都可能在这一结构内建立，这一结构就与所有特殊乌托邦理想都是相容的，但它并不担保哪一个将会实现。乌托邦思想家应当把这看作是一个巨大的优点，因为，在非他们自己的乌托邦体制下，他们的特殊观点不会得到象在这一结构内一样好的发展。 320

共同体与国家

这一结构的运行有许多优点，但也存在一些缺陷，这些优缺点

正是人们在自由主义理想中所发现的优缺点。因为，虽然有很大的自由可以选择共同体，但在许多特殊共同体内部，却可能有许多限制。这些限制从自由主义立场看是无法证明的，它们也就是当自由主义者被一个集中的国家机器强迫时所谴责的那些限制。例如，对人们生活的家长式干预，对可在某一团体内流通的书籍范围的限制，对某些形式的性行为的限制等等。但是，事情的另一面是：在一个自由社会里，人们可以缔约确立各种政府不能合法强加给他们的限制。虽然这一结构是自由主义和不干涉主义的，在它内部的各个共同体却不必如此，也许在它内部的任何共同体都不会愿意毫不干涉。这样，这一结构的特征就不必普遍渗透于各个共同体之中。在这一不干涉主义的体制中，结果可能是虽然“资本主义”制度被允许，却没有实际在活动的这类制度存在；或者某些共同体里有这种制度，某些共同体里没有，还有一些共同体含有这种制度的一些成分，或者含有你所意欲的别的制度成分。①

321

在前面的章节中，我们说到过一个人规避某些社会安排的特殊规定的情况。为什么我们现在说在一个特殊的共同体中可以施加各种限制呢？共同体可以不允许其成员逃避这些限制吗？是的，一个小团体的创建者及其成员，可以相当恰当地拒绝允许任何人逃避平等的一份职责，即使这是可以安排的。说内部的逃避只要可行，共同体就应当允许它，这不是一个普遍的原则。因为有时这种内部的逃避本身将改变这一共同体的可欲性质。在此有一个有趣的理论问题。一个国家或保护性机构不可以在一个共同体与另一个共同体之间强迫进行再分配，但一个象以色列集体农场那样的共同体，却可以在其内部进行再分配（或者分给另一个共同体或外面的个人）。这样一个共同体不必向其成员提供一种

---

① 奇怪的是，很多与自然“和谐”、希望任其自然、不强行改变事物的自然倾向的年轻人，却被静止论和社会主义所吸引，而对平衡与看不见的手的过程持敌对态度。

这样的机会，即当其还是这一共同体成员时逃避这些安排。但我认为，一个国家应该提供这样一种机会；人们有权如此逃避一个国家的要求。那么，在一个国家与一个共同体之间存在着什么不同，使它们在对其所有成员加以某种模式时，一个合法，一个却不合法呢？

一个人将容忍某个一揽子事物P的不完美（这一事物可能是一种保护性安排，一种消费品或一个共同体），因为这一事物总的来说比起追求另一不同事物（与P完全不同或有某些变化的事物）来说还是合算的；在此的条件是，在他看来，没有任何其它的可欲物值得他付出高于P的费用，这一费用包括吸引足够多的人来一起从事另一种尝试。我们假定国家的费用计算就是这样一种费用计算，以致它能允许内部的逃避。但由于两点理由，这并非是一个完整的叙述。首先，在个别的团体内，也以很少的管理费用（那是他可能愿付的）安排内部的逃避也许是可行的，但还是不必总是如此做。其次，国家与个别团体不同，在个别团体中，个人本身不需要承受逃避某些别的强制条款的管理费用，别的人却必须为好好设计他们的强制性安排，以便它们不为那些想逃避者所用而付出代价。差别也不只是有许多可供选择的共同体，而可供选择的国家却很少。即使几乎所有人都希望生活在一个共产主义的共同体中，以致没有任何非共产主义的共同体能够生存，也没有哪个特殊共同体需要（虽然希望它这样）允许一个成员逃避他们的平等的份额安排。这个抗拒者没有别的办法而只有服从。但别人并没有强迫他服从，他的权利并没有被侵犯。他并没有这种权利——要别人协作以便使他的不服从成为可能。 322

在我看来，差别在于一个直接接触的共同体和一个国家的不同。在一个国家中，一个人虽知道有不服从的个人，但不必直接面对这些人或面对他们不服从的事实。即使一个人觉得别人不服从是冒犯了自己，即使知道存在着不服从者的事实刺疼了一个人或使他很不快，他并不是受到了别人的损害或权利遭到侵犯。而

在一个直接接触的共同体内，一个人不可免地要面对他觉得是冒犯的事情。一个人的生活在一种直接环境中受到了影响。

另一个差别是在于一个直接接触的共同体与一个并不普遍管理的共同体之间的区别。一个直接接触的共同体，能存在于由其成员共同拥有的土地上，而一个国家的土地却不是如此被持有。这样，共同体作为一个实体，将有权决定在其土地上要服从一些什么规定，而一个国家的公民并不共同拥有这个国家的土地，所以不能够以这种方式调节土地的使用。如果所有拥有土地的分散个人经过协议订出一个共同的规则（例如，任何不把其收入的某个百分比捐献给穷人的人，就不能住在这块土地上），就将达到仿佛国家通过这种立法可达到的同样结果。但由于全体一致这一链条的最大强度，只不过是它最弱的一环的强度，甚至在层次较低的联合抵制（它是完全合法的）中也是如此，所以，面对讨好卖乖似地允许一些人逃避某些限制，维持这样一种全体一致的联合就是不可能的。

但某些直接接触的共同体并不存在于共同占有的土地上。一个小村庄里的多数投票者，是否可以通过一个禁令，不许某些他们觉得是冒犯的事情在公共街道上出现呢？他们可以立法禁止春宫画、通奸、受害者甘心情愿的性虐待，或者不同种族的配偶在街上携手同行吗？任何私有者都能随其所愿地布置他自己的房屋。但在人们不易避开他们认为是冒犯的事物的公共通道上怎么办呢？大多数人必须把自己关在家里而避免见到冒犯的少数吗？如果多数人可以对在公共场合的可见行为施加限制，那么，他们除了可以禁止裸体者出现在公共场所之外，还可以禁止没佩带某种证章的人出现在公共场所吗？（这种证章是证明自己今年捐献了某一百分比的收入给贫困者的。）他们的根据是：看到这种（没捐献故而）没佩带这种证章的人，是对他们的冒犯。这种有关露面的多数决定的权利是从哪里来的呢？否则就不会有任何“公共”的场所或道路吗？（这方面的有些危险，在第二章中提到

了，将由第七章的洛克式条件避免。）由于我还不清楚如何解决这些问题，所以我仅立此存照。

共同体的变化

个别的共同体可以拥有任何不与这一结构的运行相冲突的特征。如果一个人发现某一特殊共同体的特征不适合他，他无需选择居于其中。一个人自己决定他进入哪个共同体的确很好。但假定某个共同体正在改变其特征，正在变成一种他不喜欢的团体。说"如果你不喜欢这里，那就离开"，比起说"如果你不喜欢这里，你别加入"来要难得多。当一个人在一个共同体中度过了他生命的大部分时光，他在其中扎根、交友、对这个共同体做出了贡献，再让他做出收拾东西走路的决定是困难的。这样一个共同体订立一条新规定，或废除一条旧规定，或在特征上发生了重要的变化，将影响到它的各个成员的某些方面，其方式就象一个国家修改法律将影响其公民一样。因此，一个人不是将更不愿意给予共同体以这种组织其内部事务的大量自由吗？如果说某些规定由国家制定将构成对个人权利的侵犯，那么，不是也应当对共同体的立规加予某些限制吗？拥护自由的人们决不会认为美洲的存在就使沙皇俄国的行动变得合法，那么为什么在共同体的情况中就应当有所不同呢？ 324

有各种各样的修补意见，我将在此讨论其中的一种。任何人都可以开创他们希望的任何新的共同体，只要与这一结构的运作相容。但任何人都可以不进入它。(不可根据家长制理由排除任何共同体；也不可施加任何想消除那些人们决定过程中的缺陷的、也带有家长制倾向的规定——例如，强制的信息限制，强制的等待时间。）修补一个已经存在的共同体则被看作是一件不同的事情。外延较大的社会可能为较小的共同体挑选某些较可取的内部结构（如那些尊重某些权利的结构等），可能要求共同体因为从这一结构改变，而多少赔偿这个共同体中的持异议者，即因为这

个共同体决定做出的改变而给予赔偿。但在描述了对此问题的这一解决办法之后，我们看到它是不必要的。因为，要想达到同样的目的，个人只需把下述规定——任何成员（包括他们自己）都将根据某些特定条件，因偏离某种结构（不必是社会选定的结构）而得到赔偿——明确写进他们进入共同体时与其订立的协议（契约）中就行了。（一个人可以用这一赔款来作为离开这一共同体的费用。）

32[

全面控制的共同体

在这一结构之下，将存在一些成员虽有限、但管理着他们生活的所有方面的共同体。（我认为，并非所有人都愿加入一个这样的大公社或公社联邦。）另外，有些生活方面的有些事情涉及到每一个人，例如，象每个人都有不可侵犯的各种权利，有各种若不得到同意就不可逾越的各种疆界。有些人将觉得这种只是对一部分人生活的所有方面的管理，和只是对所有人生活的一些方面的管理是不够的。这些人将欲望一种两方面都全面管理的体系，这一体系管理所有人生活的所有方面，例如，要求所有人在他们所有的行为中（无一人例外）都表现出某种热爱、友好、乐善好施的感情，所有人都介入某种共同的和重要的工作。

试考虑一支篮球队的队员，他们都被打好篮球本身迷住了。（略去他们试图赢的事实，虽然当某些人联合起来与另一些人竞争时，这种常常出现的想赢的感情并非偶然。）他们主要不是为了钱打球。他们有一个优先的共同目标，每个人都使自己为达到这一目标而努力，因而其得分比他本来可得到的要少。如果所有人都由这种共同的加入结为一体，齐心协力去达到一个共同目标，每个人都把这一目标看作他最重要的目标，那么博爱的感情将大为发展。他们是团结和无私的，他们是一个人。但篮球选手们当然并无一个共同的最高目标，他们有各自的家庭和生活。然而我们还是可以想像一个社会，在这个社会里，所有人都合作以达到

一个共同的最高目标。在这一结构下，任何团体都能如此联合，形成一个运动等等。但结构本身是歧异的，它本身并不提供或担保将有某种所有人都追求的共同目标。在考虑这样一个问题时，谈到"个人主义"和(选来与它相对的)"社会主义"是非常恰当的。它在运行中并不说什么人可以努力统一精神，而是说，不论他们的希望和追求是什么，任何人都无权把他们的统一理想加给其他人。

乌托邦的手段与目的

326

对"乌托邦思想"提出的众所周知的反对意见，是否也适用于反对我们在此提出的观念呢？很多批评意见强调乌托邦思想家没有讨论达到其梦想的手段，或者他们对手段的思考达不到他们的目的。批评者们尤其指出：乌托邦思想家常常相信，他们能通过现存社会结构中的自愿行为而创造新的条件，培养他们的特殊共同体。他们的信念基于三个理由：首先，他们相信，对于那些从一种远非理想类型的制度获利的人或团体（由于他们在其中占据了有特权的地位，故而能从将被理想类型排除的现实类型的不公和缺陷中获利），如果为实现理想类型，通过自愿行为而获得他们的合作是有必要的，就能够说服他们自愿实行那些（违背他们利益的）推动产生理想类型的行为。乌托邦思想家希望通过论证和别的诉诸理智的手段，使人们信服理想类型的可欲性和正义性，相信他们的特权的不义和不公，从而改变他们的行为。乌托邦的批评者继续指出，其次，乌托邦思想家相信：即使现存社会结构允许某些联合的自愿行动，这些行动足以造成由那些不从这一社会的不公和缺陷中获利的人们推动的重大社会变化，那些其特权受到威胁的人们也不会积极干预，不会以暴力和强制来粉碎这一试验和改革。第三，批评家们指出乌托邦思想家太天真——他们竟然以为即使在并不要求特权者的合作、这些人也不会用暴力干预改革过程的时候，通过自愿合作在很不同的外部环境中——即常常是敌对于某一试验目标的环境中——进行这种特定

试验也是有可能的。然而，一些小团体怎么能战胜这一社会的整个倾向呢？一些孤立的试验不是注定要失败的吗？对这最后一点，我们在第八章中看到了一个工人自治的工厂在一个自由社会中建立的情况。总之，我们的观点是认为：有一种通过人们的自愿行为，在一个自由社会中实现各种局部状况的手段。人们是否将愿意选择实行这些行为是一个另外的问题。但在一个自由社会体系中，任何浩大、广泛和革命性的运动，还是能通过这样一种自愿过程达到其目标的。当越来越多的人看到它如何活动时，就将有越来越多的人希望加入或支持它。所以，无需强迫所有人或多数人或任何人进入这一模式，它也能够发展壮大。

即使这些反对意见对我们的结构都无效，一些人还将反对依赖人们的自愿行为，坚持说人们现在非常腐化堕落，以致他们不会愿意为建立正义、德性和好的生活的试验而自觉合作。（即使是这样——他们若愿意这样，这一试验就将在一个完全自愿的环境中，或在某种现行环境中成功。）而且，如果他们过去或今后不腐败，他们就将加入合作。所以，他们继续论证说，必须迫使人们按照好的模式行动，必须禁止那些试图把他们往坏的老路上引的人说话。① 这一观点值得展开讨论，但不可能在此进行。由于这一观点的倡导者们本身显然也会犯错误，大概很少有人会愿意给他们或允许他们拥有一种清除他们认为腐败的观点所必需的专制权力。可取的是一种这样的社会组织：它对那些远非理想人格的人们来说是最佳的，对那些优秀得多的人们来说也是最佳的，生活在这样的组织中本身就倾向于使人们变得更好和更接近理想。我们与托克维利一样相信：人们只有通过自由才能发展和训练德性、能力和责任感，以及就自由人而言的健全判断；自由鼓励这种发展；现实生活中的人并不是如此腐败，以致有可

① 见赫伯特·马尔库塞的《制止的宽容》，见R.P.沃尔夫等编的《对纯粹宽容的批评》，波士顿，贝肯公司1969年版。

能构成一种极端的例外而不配享有自由，因此自愿的结构是一个恰当的基础。

不管对乌托邦传统作家的手段观的批评是多么正确，我们并没有做出任何这样的假定：能够使人们自愿放弃某些特权，这些特权是建立在不合法地直接干涉或通过政府去干涉别人生活的基础上的；我们也没有假定：面对那些拒绝再让自己的权利被侵犯的人们的可允许的自愿行为，那些自身不合法的特权受到威胁的人们会平心静气地做壁上观。确实，我在此并没有讨论在这种情况中可以合法做的事情，和什么策略最好的问题。读者只有在接了这一自由主义的结构之后，才会对这种讨论感兴趣。

许多批评是针对乌托邦传统作家的特殊目的和他们所描述的特殊社会的。而有两个批评意见看来是适用于所有乌托邦思想家的。

首先，乌托邦思想家想根据一个详细的计划来设计整个社会，这一计划是预先概括的，以前从未接触过的。他们把一个完善的社会作为他们的目标，因此，他们描述的是一个静止和严格的社社，没有任何改革的机会或发展的希望，这一社会的居民亦无任何机会自己选择新的社会类型。（因为如果变化是一个向好的方向的变化，那么由于先前的社会状态可以被超越，这一社会状态就不是完善的；而如果变化是一个向坏的方向的变化，允许退步的先前社会状态就也不是完善的。至于中性的变化，它有何必要呢?）

其次，乌托邦思想家认定他们所描述的特定社会在运转中不会有什么问题产生，社会机制和制度将如他们所预言的那样活动，人们不会按照某些动机或利益行动。他们轻易地回避了某些明显的问题，这些问题是任何有社会经验的人都清楚的，或者，他们对怎样避免和解决这些问题有一最乐观的估计。（乌托邦传统的定向是最大美好值的。） 329

但我们并没有仔细阐述在这一社会内每一特殊共同体的特征，我们并设想这些共同体的性质和构成会定期发生变化。任何

乌托邦作家实际上都没有确定他们的共同体的全部细节。由于我们的结构的细节将必须确定，我们的程序是否和那些乌托邦作家不同呢？他们希望预先确定所有重要的社会细节而撇开那些琐屑的细节，这些细枝末节或者是他们不关心的，或者是不涉及任何有意义的原则问题的。然而，在我们看来，各种共同体的性质是很重要的。这些问题如此重要，以致它们不应由任何别人代为解决。然而，我们想特别详细地描述这一结构的性质，描述那些要固定下来不再改变的性质吗？我们假定这一结构将毫无问题地运转吗？我希望描述结构的以下这一性质——它容有各种各样的试验自由。但我们并不预先确定这一结构的所有细节。（做这件事将比预先设计一个完善社会的细节要容易。）

我也不认为有关这一结构的所有问题都已解决。让我们在此提出一些。在某种集中权威（或保护性社团）扮演的角色方面将存在问题：怎样选择这一权威呢？怎样保障它所做的事情呢？它要做些什么事情呢？在我看来，它的主要作用将是强制实行这一结构的运转——例如，防止某些共同体侵犯和抢掠别的共同体的成员或资产。再者，它将以某种合理方式裁判那些不能和平解决的共同体间的冲突。我不希望在此探讨这样一种集中权威的最好形式是什么，在此，不一劳永逸地把形式固定下来，而是留下改善的余地看来是可取的。我在此也不谈如何控制一种集中权威这个困难和重要的问题，这样控制必须足够有力，以使集中权威履行它的恰当功能而不越权，但我对有关联邦、联合、权力的分散和制衡等方面的经典文献，并没有特别的补充。①

① “对这个问题实际上没有满意的理论解决办法。如果一个联邦政府拥有一种宪法权威，能强行干预一个州政府以保证它实行其作为联邦成员的义务，就没有充分的宪法手段来防止联邦通过有力和坚决的集中管理而变为一个集中制国家。而如果联邦没有这种权威，就没有充分的保证，使联邦政府能在有力和坚决的州政府将其对宪法自由的充分利用变为各行其是时，维持这一联邦的存在。”见A．W．麦克马洪编的《联邦制：成熟与危机》，纽约，双日公司1955年版，第139页。当然亦见《联邦主义者文选》。马丁·戴尔蒙德在其《论联邦制》中，令人感兴趣地讨论了“联邦主义者的联邦观”，联邦制研究会，1961年。

正如我们所说的，乌托邦思想的一个固有特征是以下这种感觉：觉得存在着某些原则——这些原则非常明晰，能为所有有善良意愿的人接受；这些原则非常准确，能在特殊情况中给出毫不含糊的指导；这些原则非常清楚，能使所有人都认识它的指令；这些原则非常全面，能包括所有实际发生的问题。由于我并不认为存在着这种原则，我也就不认为对政治的研究将会变得无用。一个人期望一种运转良好、简单明了的乌托邦体系，却不清楚政治机器的细节，不清楚具体如何控制它，这是不太适合的。

除了裁决共同体之间的冲突，一个集中权威或机构还有别的工作要做，例如强行一个人离开一个共同体的权利，但如果能合理地认为，一个人对他希望离开的共同体的其他成员，欠下了某些东西，例如，他一直在用他们的钱受教育，这种教育是以他将在这一团体运用他获得的技艺或知识的明确协议为条件的。或者，他负有某些若转换团体就将放弃的家庭义务，或者没有这些关系，他希望的只是离开。他可以拿出一些什么呢？或者，他希望在他冒犯了别人而共同体将惩罚他时离开。显然，处理这些问题的原则将是复杂的，而涉及到孩子时问题就更要复杂，在某种意义上，是必须保证孩子们得到这个社会的其他选择对象的消息的，但是，某个团体却可能把不告诉他们的孩子在百里外有一个性开放的共同体看成是重要的。我提出这些问题，是为了指出对一种结构的细节需要做出的一些思考，也是为了使人们清楚，我并不认为这种结构的性质现在就能最终地确定。[①]

331

即使这种结构的细节没有确定、对它不存在某些严格的限制，就没有某些不可改变的特征吗？它有可能演变为一种允许强行排除某些生活方式的非自愿结构吗？如果一种结构能设计得不可能转变为这样一个非自愿结构，我们愿意设计它吗？如果我们

---

① 我们当然可以在一个国家的不同地区，试验稍稍不同的结构，允许每一地区在看到别的结构的运转情况时，稍微改变自己的结构。但还是会有某种共同的结构，虽然其特点不会永久地固定不变。

设立了这样一种永远是自愿的一般结构，我们不是在某种程度上排除了某种可能的选择吗？我们不是在预先说人们不可能选择以某种方式生活吗？我们不是确立了一个人们能够活动的严格范围，从而犯了静止型乌托邦思想家常犯的错误吗？涉及到一个人的可与此对照的问题是：一个自由体系是否将允许这个人把自己卖为奴隶？我相信它将允许（别的一些人不同意我的观点）。一个自由体系也将总是允许他不去进行这种交易，但是，对于有些个人可以自己选择的事情，却无人可以代为别人选择。只要人们认识到：结构的这种严格不变的特征是处在多么一般的水平上，它允许的特殊生活和共同体是多么的歧异，答案就是："是的，这一结构应当固定在自愿原则的基础上。"但是我们要记住，任何个人都可以缔约建立对自己的任何特殊约束，所以就可以用这一自愿结构缔约使自己摆脱它（如果所有的个人都这样做，这一自愿的结构就只有等到下一代的人们成年后才能运转）。

乌托邦产生什么结果？

"那么好，结果将会怎么样呢？人们将朝什么方向发展呢？共同体将有多大呢？有没有大都市呢？尺度经济将怎样运转来确定各个共同体的大小呢？所有的共同体都是按地理位置分布的吗？将有许多重要的亚团体吗？等等。大多数共同体将追求特殊（虽然歧异）的乌托邦的梦想吗？或者有很多共同体本身是开放的，是不由任何这种特殊的梦想推动吗？"

332

我不知道；对这一结构中近期将出现些什么事情我只能猜测，而你不应该对我的猜测感兴趣，至于长远的事情，我甚至不想去猜。

"那么，这就是所有要说的话吗：说乌托邦是一个自由社会？"乌托邦并不是一个实现了这一结构的社会，因为谁会相信在这一结构建立后十分钟，我们就有乌托邦呢？事情将与现在没有什么两样。值得人们热烈谈论的是那些自发地从许多个人在一

个长时期里的选择中产生的事物（这一过程的任何特殊阶段，
都不是我们所有欲望指向的目的状态，这一乌托邦过程取代了其

家更多的东西，但也没有明显地依赖于我们前面对保护性机构的讨论（因为我们想使两个系列的独立论证汇合）。我们不必使我们在此的讨论，与前面有关支配性保护机构的讨论混和起来，除了在有一个地方应注意到：不管人们对一个集中权威的作用（对他的控制等）达成什么结论，都将形成他们愿意作为其委托人的保护性机构的内在形式和结构。

我们在第一编中论证了最弱意义上的国家在道德上是合法的，在第二编中论证了没有任何功能更多的国家能在道德上得到证明，以及任何功能更多的国家都将侵犯到个人的权利。我们现在看到：道德上可取的国家、道德上唯一合法的国家、道德上唯一可以忍受的国家，正是能最好地实现无数梦想家和幻想者的乌托邦渴望的国家。它保存了我们从乌托邦传统中所能保留下来的全部东西，而把这一传统的其余成分分别留给我们个人的渴望。现在回到本章开始时提出的问题：最弱意义上的国家，亦即这种乌托邦的结构，难道不是一种令人振奋和鼓舞的理想吗？

最弱意义上的国家把我们看作是不可侵犯的个人——即不可被别人以某种方式用作手段、工具、器械或资源的个人；它把我们看作是拥有个人权利及尊严的人，通过尊重我们的权利来尊重我们；它允许我们个别地，或者与我们愿意与之联合的人一起地——就我们力所能及地，并在与其他拥有同样尊严的人的自愿合作的援助下——来选择我们的生活，实现我们的目标，以及我们对于自己的观念。有什么国家或个人联合体敢比这做得更多呢？它们不是比这做得更少吗？

索　　引

（本索引页码系中译本边码）

译后记

本书的翻译主要在一九八八、一九八九两年间由何怀宏完成，沈彬、刘令苏同志参加了本书的翻译，最后由何怀宏统一加工定稿，由沈彬编制了索引。廖申白同志对译稿提出了宝贵意见，苏晓离同志也为本书付出了辛勤劳动，在此一并致谢。

译　者

一九九〇年六月